KIERKEGAARD

MARIANO FAZIO

UNA INTRODUCCIÓN

PENSAMIENTO ACTUAL

Rialp

MARIANO FAZIO

KIERKEGAARD

Una introducción

EDICIONES RIALP

MADRID

© 2023 by

Mariano Fazio

© 2023 by EDICIONES RIALP, S. A.

Manuel Uribe 13-15, 28033 Madrid

(www.rialp.com)

Preimpresión: produccioneditorial.com

ISBN (edición impresa): 978-84-321-6511-5

ISBN (edición digital): 978-84-321-6512-2

ISBN (edición bajo demanda): 978-84-321-6513-9

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Hay un camino por el que todos debemos pasar: el puente de los suspiros, que nos introduce en la eternidad.

[Diario I A 334]

Si yo prefiero el otoño a la primavera, es porque en otoño se mira al cielo, en primavera a la tierra.

[Diario II A 185]

ÍNDICE

Nota a la presente edición

Introducción

I. Una vida. una filosofía

El hombre a quien más debo

Una joven con la que he contraído la mayor deuda

Una forma de sufrimiento cercano a la locura

¡Ay!, ¡ay la prensa!

La cristiandad es un engaño

II. Hermenéutica de la obra de Kierkegaard

Una hermenéutica personal

La comunicación directa e indirecta

III. La categoría de Kierkegaard: el individuo

El individuo como categoría dialéctica antihegeliana

El individuo como síntesis

El individuo es mayor que la especie

IV. Los estadios existenciales

El estadio estético

El paso de la vida estética a la vida ética

La teleología intrínseca del individuo

Los deberes de la existencia ética

La suspensión teleológica de la ética

La verdad es la subjetividad

V. El verdadero cristiano

La enfermedad mortal

La desesperación de la no aceptación de sí mismo

La desesperación como ausencia de síntesis

Los grados de conciencia de la desesperación: de la ignorancia a la obstinación

La desesperación potenciada es el pecado

La contemporaneidad con Cristo

La invitación de Cristo

La posibilidad del escándalo

La condición

La imitación de Cristo

Cristianismo versus cristiandad

Epílogo

Bibliografía citada

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

En junio de 2018 pasé unas horas en Copenhague. Pude recorrer algunos lugares relacionados con Kierkegaard, y rezar ante su tumba. Fue una experiencia fuerte, que despertó en mí muchos recuerdos de largas horas dedicadas al estudio del pensador danés. En años anteriores había impartido cursos sobre distintos aspectos de su filosofía en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y en la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. La reacción de los alumnos siempre fue entusiasta: no por el profesor, obviamente, sino por el autor estudiado. Un alumno me confió que algunos escritos de Kierkegaard le habían ayudado a mejorar en su vida espiritual. Dicho entusiasmo me llevó a publicar en su momento esta introducción al pensamiento de Kierkegaard. El viaje de 2018 y la amable insistencia de Santiago Herraiz, de Rialp, han disipado mis dudas sobre la oportunidad de salir nuevamente a la luz pública con un texto sobre el Sócrates del Norte.

Pero hay otra razón más fundamental: Kierkegaard plantea algunos problemas universales, que serán siempre actuales, y otros que son más coyunturales. Entre estos últimos, hay uno que, a pesar de referirse a la Dinamarca del siglo xix, cobra hoy una rabiosa vigencia: ¿Sigue existiendo el cristianismo? ¿Hay alguien que viva con coherencia su fe cristiana? La respuesta que da Kierkegaard para su entorno tiene un valor relativo a su época. Pero teniendo en cuenta el mundo secularizado en el que vivimos, ¿no siguen siendo válidas y urgentes las mismas preguntas? Pensamos que vale la pena un examen de conciencia sobre nuestra época, como sin duda Kierkegaard nos hubiera recomendado si viviera en los albores del tercer milenio. No nos vaya a pasar lo que cuenta uno de los textos más famosos de Kierkegaard, citado por Joseph Ratzinger en su Introducción al cristianismo:

Sucedió una vez en un teatro que se prendió fuego entre bastidores. El payaso acudió para avisar al público de lo que ocurría. Creyeron que se trataba de un chiste y aplaudieron; aquel lo repitió y ellos rieron aún con más fuerza. De igual modo pienso que el mundo se acabará con la carcajada general de amenos

guasones creyendo que se trata de un chiste1.

La primera edición de esta obra es la italiana (Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard, Armando, Roma 2000). Posteriormente fue publicada la traducción castellana (Educa, Buenos Aires 2007). Revisé el texto, releí a Kierkegaard y leí nuevos trabajos sobre él. En el ínterin, se han ido publicando ediciones muy cuidadas en español, con todas las garantías científicas, que he utilizado reemplazando traducciones mías desde el italiano. He procurado evitar datos demasiado eruditos y, en la medida de lo posible, hacerlo más accesible a los no iniciados en materia filosófica. Solo el lector podrá juzgar si lo he conseguido.

INTRODUCCIÓN

El reino de Dinamarca entra en el siglo xix envuelto en las guerras napoleónicas. La flota británica bombardea Copenhague en 1801, y volverá a hacerlo en 1807. El segundo ataque es devastador. En 1813, el Estado se declara en bancarrota. Al año siguiente Noruega —que estaba unida a la corona danesa— pasa a depender de Suecia, y Dinamarca se transforma en un pequeño país, que reducirá aún más su territorio cuando pierda los ducados de Schleswig-Holstein, al ser derrotada por las tropas prusianas en 1864. Reina la Casa de Oldemburgo. En la primera mitad del siglo se suceden tres reyes: Federico VI, Cristián VIII y Federico VII. La antigua monarquía absoluta se transforma en parlamentaria en 1848. La situación económica deja mucho que desear en las primeras décadas del siglo, y hay inestabilidad política. Sin embargo, la crisis territorial, política y económica coincide con la llamada “edad de oro” de la cultura danesa.

Entre 1800 y 1850 se suceden una serie de intelectuales —artistas, pensadores, literatos— que darán un tono brillante al debate público y al desarrollo de las ciencias y las artes. Henrik Steffens dicta un ciclo de conferencias sobre el romanticismo alemán, que marcará la época. El escultor Bertel Thorvaldsen alcanza cimas comparables a las de Canova en Italia, con sus esculturas que parecen salidas de la Antigüedad. Surge una escuela de pintura danesa, inspirada en los flamencos, cuyo fundador y maestro es Christoffer Eckersberg. Por su parte, el arquitecto Christian Frederik Hansen transforma la capital —semidestruida por las guerras—, en una ciudad elegante, levantando numerosos edificios públicos de limpio estilo neoclásico. La figura quizá más conocida de toda esta época la encontramos en el ámbito literario: la de Hans Christian Andersen, el gran creador de cuentos para niños y padre de La sirenita, cuya estatua es actualmente el principal landmark de Copenhague. Por su parte, Hans Christian Orsted sobresale en las ciencias, con sus descubrimientos en torno al electromagnetismo. La filosofía y la teología ofrece un puñado de nombres: Johan Ludwig Heiberg y Hans Lassen Martensen difundirán las ideas hegelianas, mientras se desarrolla un vivo debate entre diferentes teólogos luteranos. En este ambiente, nace, vive y muere Søren Kierkegaard, entre 1813 y 1855.

En el año de su nacimiento, la ciudad de Copenhague contaba con unos cien mil

habitantes, luteranos en su inmensa mayoría. Søren había nacido en una casa muy céntrica, junto al ayuntamiento. Cambió de residencia innumerables veces. Soltero, compartía su casa con la servidumbre y con algún secretario. Pasaba mucho tiempo en su estudio, pensando, caminando, fumando su pipa y, sobre todo, escribiendo durante largas horas. Salía habitualmente a pasear por las calles de la ciudad, y todo el mundo lo reconocía, en parte también por su físico un poco deforme y su característica forma de vestir. Era muy afectuoso con sus sobrinos, y cultivó algunas amistades profundas, aunque su carácter irascible y susceptible convertía toda relación humana en fuente de un potencial conflicto. Su vida transcurrió prácticamente en Copenhague, con esporádicos viajes al interior de Dinamarca y algunas visitas a Berlín.

Frederika Bremer, una escritora sueca que visitó la capital danesa en 1849 y se entrevistó con los intelectuales más conocidos del momento —no con Kierkegaard, pues el filósofo no quiso recibirla— afirma que sobre él «la gente habla bien y mal, y también con extrañeza. Él, que escribe para “ese individuo en particular”, vive solo, es inaccesible y, en resumidas cuentas, resulta un completo desconocido para todos. Por el día, se le puede ver caminando entre la multitud, subiendo y bajando durante horas la calle más bulliciosa de Copenhague. Por la noche, según se dice, la luz brilla hasta muy tarde en su vivienda solitaria. Parece que este comportamiento no se debe tanto a su riqueza e independencia cuanto a su naturaleza enfermiza e irritable, que encuentra excusas para enojarse hasta con el sol cuando sus rayos no caen donde él desea»2.

Hoy no podríamos afirmar que Søren Kierkegaard es un desconocido para casi todos. Al escuchar su nombre, alguno recordará que era jorobado, y a otro le vendrá a la mente su historia de amor con Regina Olsen. Para los más cercanos al quehacer filosófico, Kierkegaard representa una de las críticas más radicales al sistema hegeliano, con su revaloración del singular como individuo dotado de dignidad, y con la función central de la fe para alcanzar el Absoluto. También es recordado por su polémica con la Iglesia luterana de Dinamarca. De Kierkegaard parten diversas corrientes filosóficas contemporáneas, como algunas manifestaciones del personalismo y del existencialismo. Su obra pasó casi inadvertida en su siglo, pero a partir del siglo xx asistimos a una auténtica Kierkegaard Renaissance.

La producción literaria de Søren Kierkegaard puede ser comparada con un denso bosque, en donde es muy fácil perder el sentido de la orientación. En un bosque

se puede entrar por distintas partes. Podemos tomar un sendero que pensamos que nos llevará hasta el corazón mismo, pero inmediatamente después nos damos cuenta de que hay una infinidad de senderos que se entrecruzan, que se bifurcan, y que quizá, si tomamos uno, nos hará llegar antes y más cómodamente a la meta. A veces, lamentablemente, el sendero emprendido se demuestra el equivocado, y en vez de acercarnos nos aleja cada vez más del corazón del bosque.

Algo parecido sucede con el bosque literario de Kierkegaard. ¿El Kierkegaard que hace un elogio apasionado de la vida sensual en las páginas de In vino veritas, es el mismo que propone una vida de sufrimiento por la verdad como única manera de librarse de la desesperación, como propone en el Ejercitación del Cristianismo? El lector poco familiarizado con el pensador danés podría no reconocer el sentido de la obra kierkegaardiana si solo leyera el Diario de un seductor, o si se limitara a ojear Temor y temblor. Si queremos entrar en su bosque sin perder el rumbo, tenemos que consultar una guía, quizá un mapa, o al menos seguir las señales que indican el camino maestro.

El mismo Kierkegaard ha señalado, en cierto sentido, este camino. En su inmensa producción autobiográfica, el pensador danés ha dejado indicaciones muy precisas sobre cómo debemos acercarnos a su obra. En estas breves páginas hemos tratado de seguir lo más fielmente posible sus señales. El lector podrá darse cuenta de que hemos dejado de lado muchos temas, y que no todas sus obras son analizadas en este libro. Estas lagunas no se deben ni a falta de tiempo ni de espacio: son la prueba de que quería simplemente llevar al lector por el sendero que considero más apto para llegar al corazón del bosque.

Kierkegaard no tiene un sistema. Es más, uno de los blancos preferidos de sus dardos dialécticos será precisamente la filosofía entendida como sistema, como saber conclusivo y definitivo. Nuestro autor presenta un pensamiento ligado íntimamente a su parábola existencial. Es imposible comprenderlo si no se conocen sus circunstancias biográficas. Por eso, hemos dedicado un número bastante significativo de páginas para contar su vida, utilizando habitualmente sus mismas palabras. Este será el tema del primer capítulo.

Kierkegaard se refiere frecuentemente a “su” categoría: el individuo. Lo relaciona habitualmente con “el” problema que todo individuo debe resolver: “cómo llegar a ser cristiano”. La categoría y el problema —siguiendo las indicaciones de Kierkegaard— constituyen el esqueleto de estas páginas. En el

segundo capítulo presentaremos una hermenéutica de su obra, centrada en estos dos elementos. A continuación, analizaremos más directamente su categoría desde la polémica con el idealismo (tercer capítulo), y su evolución dinámica a través de los estadios existenciales (cuarto capítulo). Por último, abordaremos las respuestas que ofrece el filósofo danés al problema existencial que el individuo se debe plantear: cómo llegar a ser cristiano.

A lo largo de su vida, Kierkegaard fue acompañado intelectualmente por Sócrates, quien puso en alerta a la sociedad de su tiempo para que despertara de los sueños a los que conducían las falacias de los sofistas. Las confesiones que se contienen en su Diario, sus seudónimos, sus oraciones, nos guiarán a través de este denso bosque de conceptos, de imágenes y de fábulas, que también tenían como finalidad “poner en alerta”, “despertar las conciencias”. Por eso, con justicia, es llamado el Sócrates del Norte.

I. UNA VIDA. UNA FILOSOFÍA

Es la muerte; reza por mí para que llegue pronto y bien. Estoy desazonado; tengo, como san Pablo, un aguijón en la carne; por eso no pude hacer la vida ordinaria, y de aquí deduje que mi misión era extraordinaria; procuré llevarla a cabo lo mejor que pude. He sido un juguete de la Providencia, que me lanzó y quiso valerse de mí; ¡así pasaron los años entre tirones y más tirones! Luego tiende la Providencia su mano y me recoge en el arca. Tal es siempre la existencia y el sino de los mensajeros extraordinarios3.

Estas palabras, pronunciadas por Søren Aabye Kierkegaard en su lecho de muerte a su amigo Emil Boesen, unos días antes de morir, contienen algunos elementos importantes para entender la relación íntima entre la vida y la filosofía del pensador danés. Un ser extraordinario —la conciencia de su heterogeneidad —, y el plan amoroso de la Providencia serán dos líneas de fuerza nunca olvidadas en la vasta obra autobiográfica de Kierkegaard.

¿Por qué esta conciencia de su heterogeneidad, de ser una excepción? ¿Cuáles son las causas que hacen de Kierkegaard un hombre distinto de los demás? Una respuesta última es difícil de encontrar. Hay un texto de su Diario, que constituye un verdadero punctum dolens para los estudiosos kierkegaardianos. El fragmento, escrito en torno a 1843, dice así:

Después de mi muerte, ninguno encontrará entre mis papeles (y esto es mi consuelo) ni una sola explicación de aquello que verdaderamente ha llenado mi vida; no se encontrará ¡ni en los recovecos de mi alma! aquel texto que lo explica todo y que, muy a menudo, de aquello que el mundo tiene como una bagatela, a mí me lo hace considerar con una importancia enorme; yo también lo consideraré una futilidad cuando caiga esa nota secreta, que es la llave4.

La bibliografía ha dado diversas respuestas que intentan desvelar el secreto: unos hablan de una represión sexual; otros de una enfermedad de tipo epiléptico. Sea una cosa u otra, fue decisión de Kierkegaard llevarse consigo este secreto, que sería la clave hermenéutica de toda su obra. Sin embargo, el pensador danés nos ha dejado en herencia un vastísimo material autobiográfico, que contiene muchos elementos importantes para al menos delinear su complicada personalidad.

El hombre a quien más debo

Si quisiera saberse cómo —aparte de la relación con Dios— he sido impulsado a ser el escritor que soy, respondería: ello ha dependido de un anciano, que es el hombre a quien más debo; de una joven, con la que he contraído la mayor deuda. Por ello, me parecía que mi naturaleza es el resultado de una síntesis entre vejez y juventud, entre rigor invernal y suavidad del estío… El primero me educó con su noble sabiduría, la otra con su amable imprudencia5.

El anciano a quien se refiere Kierkegaard es su padre, Michael Pedersen Kierkegaard. El abuelo de Søren, Peder Christiensen, era un pobre campesino de Saeding, en el Jütland occidental. Su hijo —y padre de Søren— Michael Pedersen, sufrió la pobreza familiar y se vio obligado a trabajar como pastor de ovejas desde la misma infancia. Cuando Michael tenía doce años, dejó el frío y desértico Jütland y marchó a Copenhague. Allí inició un pequeño comercio de tejidos, que prosperó poco a poco hasta convertirse en uno de los comerciantes más ricos de la capital danesa. A sus cuarenta años decide ampliar su cultura: estudia alemán y lee a Christian Wolff. Viudo de su primera esposa y sin hijos, contrae segundas nupcias, esta vez con su ama de llaves, Anna Lund. La primera hija llegó solo cuatro meses después del matrimonio. Søren sería el último de siete hijos de esta unión.

El padre de Søren, «hombre estimado, piadoso y austero»6, educó a su hijo en el más riguroso cristianismo luterano. Pertenecía a la secta de los pietistas, y fundaba su religiosidad en un sentimiento opresivo del pecado7. Al mismo tiempo, Michael hacía que el pequeño Søren tomara parte en las discusiones lógicas y dialécticas sobre el racionalismo y el cristianismo que tenía con algunos intelectuales de Copenhague y con el obispo luterano y director espiritual de Michael, J. P. Mynster. La religiosidad paterna y el prematuro ejercitarse en las discusiones dialécticas hicieron de nuestro filósofo un hombre sin infancia, distinto al resto8.

A estos elementos de la educación paterna —educación «severa y exagerada» según Søren— se debe añadir su contacto con la muerte y con el dolor. Kierkegaard ve morir a casi todos sus hermanos desde la primera infancia. Søren nació el 5 de mayo de 1813. Seis años después murió su hermano Michael; tres años más tarde dejaba este mundo su hermana Maren. La muerte dio un respiro de una década a la familia Kierkegaard, pero después morirían, en un espacio de cuatro años, otros tres hermanos y su propia madre. Cuando Søren llegó a los veinticinco años solo quedaban en vida su padre y su hermano, posteriormente obispo luterano, Pedro.

Después de cursar sus primeros estudios en la escuela pública, Søren entra en 1830 en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague. Allí se pone en contacto con los clásicos griegos, pero sobre todo con la dogmática luterana de su tiempo, que en gran parte se alimentaba de la filosofía idealista alemana. Sin embargo, nuestro autor está mucho más interesado en los estudios literarios —imbuidos en ese momento por el Romanticismo— que en los estudios teológicos propiamente dichos.

Los años universitarios presentan un Kierkegaard inclinado a la melancolía, que intentaba esconder bajo una vida mundana de fiestas, bailes y diversiones:

En un cierto sentido pocas personas podían ser tan sociables como era yo, pero la miserable preocupación que me afligió desde la primera edad, me ha movido a retraerme y a hacer que encontrara un gran alivio alejando todo de mí para esconder mi dolor. En este sentido es verdad que no me he sentido inclinado hacia la sociabilidad. Para poder tener algo que ver con el cristianismo, la mayor parte de los hombres deben, sobre todo, encontrarse con un sufrimiento insospechado. Mi vida ha sido sufrimiento desde la primera edad. Es el pendant de lo que en otras palabras se llama el placer de vivir, y mi placer de vivir era poder esconder aquel sufrimiento9.

Este texto, escrito al final de su vida, presenta su sufrimiento melancólico como preparación al cristianismo. Siendo una visión retrospectiva, es posible que Kierkegaard tienda a aplicar categorías de su madurez a un periodo en el que sobre todo veía un alejamiento de su vida cristiana y un hundimiento en la

desesperación10. Dramático, y más veraz, por haber sido escrito pocos minutos después de la emoción sufrida, es este otro fragmento del Diario de 1836:

Acabo de llegar de una velada en la que he sido el animador; las agudezas manaban de mi boca, todo el mundo se reía y me admiraba —pero yo me he marchado. Sí, haría falta un trazo tan grande como el rayo de traslación de la tierra…— y yo me he marchado, dispuesto a dispararme un tiro en la cabeza11.

La profunda crisis interior y su escaso interés por los estudios de teología —Kierkegaard fue un estudiante mediocre— llevaron al danés a una ruptura con su padre: Søren se traslada a un apartamento, donde vive solo, aunque su padre lo seguía sosteniendo económicamente.

El año 1838 presenta dos episodios biográficos de grandísima importancia y que señalarán una conversión interior profunda. El primero, una especie de fenómeno místico, sucede el 19 de mayo, a las nueve y media de la mañana: así, con esta exactitud lo indica Søren en su Diario. Lo describe del siguiente modo:

Hay una “alegría indescriptible”, cuyo influjo enardecedor sobre nosotros es tan inexplicable como inmotivado el súbito arrebato del Apóstol: “Alegraos; otra vez os digo: alegraos” (Philip. 4, 4). No es una alegría por esto o aquello, sino la radiante exclamación del alma “con la lengua y con la boca desde el fondo del corazón. Por medio de mi alegría, me alegro de mi alegría, en mi alegría, por mi alegría, a causa de mi alegría y con mi alegría”. Celestial estribillo que parece interrumpir súbitamente cada estrofa de nuestro canto; es una alegría que refresca y conforta como la brisa en estío, como los vientos alisios que soplan desde el soto de Mambre (Gen. 18, 1ss), hasta las moradas eternas12.

Haecker considera como decisiva esta experiencia espiritual de difícil calificación, comparable a la manifestación narrada por Pascal en el Mémorial 13. Más clara, y posiblemente más íntima, es la experiencia denominada por Søren «el gran terremoto». Aunque los intérpretes no se ponen de acuerdo, este

suceso parece que se refiere a la confesión que le hace su padre poco antes de morir. Ocho años después de la terrible revelación, Kierkegaard lo narraba así:

¡Horrible! Aquel hombre que siendo aún niño cuidaba los rebaños en las colinas de Jütland, acuciado por la miseria y sufriendo terriblemente por el hambre, un día subió a una colina y maldijo a Dios: ¡este hombre no era capaz de olvidarlo a la edad de ochenta y dos años!14.

Fabro se inclina a identificar “el gran terremoto” con el descubrimiento por parte de Søren del hecho de que su padre viviera maritalmente con su ama de llaves antes del segundo matrimonio. A esto se refiere el fragmento El Sueño de Salomón, incluido por Kierkegaard en los Estadios en el camino de la vida15.

La confesión de su padre —sea de una cosa o de otra— le afecta mucho, hasta el punto de llevarle a pensar que caía sobre su familia una maldición divina:

Fue entonces cuando ocurrió el gran terremoto. Un golpe terrible que, de pronto, me impuso una nueva clave de interpretación de todos los sucesos. Fue entonces cuando tuve la sospecha de que la avanzada edad de mi padre no era una bendición divina sino más bien una maldición y los claros dones de inteligencia en nuestra familia fueron concedidos para que lucharan entre ellos. Entonces sentí un silencio de muerte agrandarse en torno a mí, cuando mi padre me pareció un desafortunado que nos sobrevivía a todos, como una cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Alguna deuda debía pesar sobre la familia entera, algún castigo de Dios se cernía sobre ella: la familia debía desaparecer, a ras de suelo de la divina omnipotencia, cancelada como un intento fallido. Solo por momentos encontraba algo de alivio cuando pensaba que mi padre había cumplido la gran misión de serenarnos con el consuelo de la religión, de darnos el viático de manera que descansara tranquilo delante de un mundo mejor, aunque debiéramos perder todo en este mundo de aquí abajo, aunque le golpeara aquella pena que el Juez auguraba siempre a sus enemigos: que nuestro recuerdo se borrara completamente, y no se encontrara nunca más16.

El 8 de agosto de 1838 moría Michael Pedersen Kierkegaard. Søren —que se había reconciliado con su padre algunos meses antes de su muerte— considera que tiene una obligación de devoción filial de hacer el examen final de teología, y así lo hará en 184017. La relación con su padre es de fundamental importancia en la vida espiritual de Søren. Fue él quien le educó en la severidad y pietismo luterano, y le inició en la dialéctica. Gran parte de la melancolía y del sentimiento de culpabilidad kierkegaardianos son herencia de la melancolía paterna:

¡Dios misericordioso! mi padre con su melancolía me ha causado una sinrazón tremenda: un anciano que descarga toda su profunda melancolía sobre un pobre muchacho, por no hablar de aquello que es aún más tremendo. Y aun así era el mejor de los padres18.

Una joven con la que he contraído la mayor deuda

Más decisiva quizá que la relación con su padre fue el compromiso y la posterior ruptura con Regina Olsen. Kierkegaard la vio por primera vez en la casa de los Roerdam, una familia amiga, cuando Regina tenía solo catorce años. Antes de la muerte de su padre, Søren se había comprometido con ella. En otoño de 1840 se licencia en teología y realiza un viaje a Jütland. A su vuelta a Copenhague, el 8 de septiembre se encuentra con Regina delante de su casa y le declara su amor. Un día después se encuentra con el padre de Regina, el Consejero de Estado Terkel Olsen: «El padre no dijo ni sí ni no, pero era bastante propenso a estar de acuerdo. Le pedí charlar con él, y eso es lo que hice el 10 de septiembre por la tarde. No le dije ni una palabra para ganármelo: solo asintió»19.

Todo parecía andar bien, pero justo después de haberse prometido, Søren se arrepiente del paso que ha dado: «Pero al día siguiente, vi en mi interior que me había equivocado. Un penitente como yo era, con mi vida ante acta y mi melancolía…: aquello era suficiente»20. La heterogeneidad de la que es consciente irrumpe en su compromiso desde el comienzo. La relación amorosa con Regina Olsen marcará la vida del filósofo. Hasta el momento de su muerte conservará su recuerdo, reflexionará sobre la rectitud de su conducta, tanto del inicio como de la ruptura. Pero la decisión había sido tomada: Søren no podía casarse con Regina. Su melancolía21 habría hecho de ella una persona infeliz, y Kierkegaard no tenía el derecho de hacerlo: «Pero había una prohibición divina: así lo entendí yo. La consagración. Yo le tendría que haber ocultado tantas cosas, basar todo sobre una falsedad…»22.

Después de un año de noviazgo, Kierkegaard rompe con Regina. El 11 de octubre de 1841 le envía una carta con el anillo de compromiso, que dice así:

Para no someterte más a una prueba que debe suceder, aquello que, una vez ocurrido, proporcionará las energías necesarias: está bien, dejemos que suceda. Olvida, antes que nada, a quien ha escrito esta carta; perdona a un hombre que, si

ha sido capaz de cualquier cosa, no es capaz de hacer feliz a una jovencita.

Enviar una cinta de seda significa, en Oriente, pena capital para el que la recibe; enviar el anillo de compromiso significa pena capital para quien lo envía23.

Regina, después de intentar retenerlo por todos los medios, se casará en 1847 con un funcionario, Johannes Frederik Schlegel. Kierkegaard seguirá amándola, y será ella el continuo leitmotiv de su obra literaria:

Amada, ella lo era. Mi existencia exaltará su vida de manera absoluta. Mi profesión de escritor podrá incluso considerarse como un monumento en su honor y gloria. Yo la tomo conmigo en la historia. Y a mí, que melancólicamente no tengo más que un deseo, esto es encandilarla: esto, en la historia no se me negará, yo avanzo a su lado. Como un mayordomo, la llevo triunfante diciendo: "Por favor, hazte a un lado, por ella, por nuestra querida, la amable, la pequeña Regina"24.

Llegará incluso a ordenar la construcción de un armario de palo de rosa, en el que conservará dos copias de todas sus obras, en papel velina: «Una para ella, otra para mí».

Søren siempre interpretó su ruptura con Regina como una manifestación de la voluntad divina. Más aún, como castigo divino:

Una vez se la he pedido a Dios como un don: incluso en los momentos en los que entreveía la posibilidad del matrimonio, se lo he agradecido como un don. Más adelante he debido considerarla como un castigo de Dios: esto lo he mantenido siempre honestamente (…). ¡Y en verdad Dios castiga de manera terrible! ¡Qué castigo más horrible para una conciencia angustiada! Tener esta jovencita en la palma de la mano, poder encandilarle la vida, ver su belleza indescriptible (lo que constituye la mayor felicidad de un melancólico) y después, sentir en el interior esta voz del Juez: "¡Tú la debes abandonar!". Es tu

castigo. Se apaciguará a la vista de su sufrimiento, debe ser aumentado por medio de la oración y las lágrimas de ella, que no sospecha que todo esto es un castigo tuyo; piensa que depende de tu dureza… que se debe dulcificar25.

Pero la razón última de la ruptura del noviazgo, ¿fue el entender que Dios le quería célibe para llevar a cabo otra misión, una "tarea seria"? O quizá simplemente Kierkegaard sufría de una imposibilidad psicosomática que le impedía contraer matrimonio, y no queriendo aceptar esta limitación natural la reinterpretó subjetivamente dándole un tinte teológico. Una respuesta definitiva no es posible, aunque probablemente no sea necesario hacerlo, como le habría gustado al danés, con un aut-aut. El convencimiento de una inestabilidad psicológica y de una enfermedad física se podía asumir incluso como un signo de la voluntad divina sobre él. No es necesario interpretar el comportamiento religioso kierkegaardiano como una excusa para justificar su heterogeneidad: puede ser también la sincera sobrenaturalización del dolor de saberse "una excepción".

Es un hecho que la interpretación personal más radical de su relación con Regina es la religiosa: «Mi compromiso con "ella" y la posterior ruptura dependen en el fondo de mi relación con Dios; forman parte, si se puede hablar así, de mi compromiso con Dios»26.

Una forma de sufrimiento cercano a la locura

La relación con Regina Olsen ha puesto en primer plano la melancolía de nuestro pensador, imposibilitado de llevar a cabo una vida normal. Su relación con su padre manifestaba una tendencia hereditaria hacia esa melancolía. Es impresionante este texto del Diario:

Había una vez un padre y un hijo, ambos dotados de grandes riquezas de espíritu, ambos agudos, especialmente el padre. Todos los que frecuentaban la casa, encontraban gran distracción. En general no hacían otra cosa que discutir entre ellos: se podría decir que era un entretenimiento entre dos inteligencias, no entre padre e hijo. Alguna rara vez, observando al hijo y viéndolo tan preocupado, el padre se detenía a mirarlo y le decía: "¡Pobre muchacho, tú estás incubando una desesperación silenciosa!" Pero no le preguntaba nada más. ¡¿Cómo podría hacerlo, si también él había caído en una desesperación semejante?! Fuera de esto, no intercambiaban una palabra sobre el tema. Pero el padre y el hijo fueron quizá los seres más melancólicos que han vivido en esta tierra desde que tiene memoria el hombre.

Este es el origen de la expresión "la desesperación silenciosa" que hasta ahora nadie había usado nunca y que se ha solido presentar en otro modo. Apenas el hijo profería por sí mismo esa palabra, se derramaba en lágrimas, ya sea por la inexplicable emoción que sentía, ya sea por el recuerdo de la voz conmovida del padre, lacónica como toda melancolía, pero que de la melancolía tenía todavía el nervio.

El padre se creía culpable de la melancolía del hijo, el hijo de la del padre: la angustia impidió siempre que se confiaran el uno con el otro27.

Pero ¿en qué consiste exactamente esta característica decisiva del alma de

Kierkegaard? Su melancolía aparece sobre todo unida a un sufrimiento interior, presente desde la primera infancia: «Herido por una marca primitiva (…) he entendido este tormento como mi aguijón de la carne». Un sufrimiento tal «que podría enloquecer a cualquiera en medio año»28.

En un texto de 1850 Kierkegaard confiesa sentirse «melancólico hasta el borde de la locura». Melancolía causada por el aguijón de la carne. «Atado a las cadenas de una miseria penosa, me encuentro como un pájaro, al que se le han cortado las alas»29. Esta miseria le impidió casarse: «Es cierto que habría acogido a mi prometida con la mayor de las alegrías. Dios sabe cuánto la habría amado, he aquí precisamente la causa de mi miseria»30.

El aguijón de la carne es lo determinante para tomar conciencia de su heterogeneidad: Kierkegaard no se puede comportar como un hombre corriente, porque no lo es. Es más, este tormento es su principal relación con Dios:

Desde mi más tierna infancia estoy gimiendo por un “aguijón de la carne”, al que se ha unido incluso la conciencia de culpabilidad y de pecado: yo me he sentido heterogéneo. Este dolor, esta heterogeneidad la he entendido como mi propia relación con Dios31.

Como hemos visto más arriba, el “aguijón de la carne” no ha sido todavía identificado con certeza con alguna enfermedad física o mental32. Es probable que se trate del “secreto” con el que el danés descendió a la tumba. Las consecuencias de este aguijón, sin embargo, las conocemos bien. Se pueden resumir en su “infinita melancolía”. A veces Kierkegaard considera que su melancolía está causada por un escrúpulo, por considerar «como culpa aquello que en realidad era solo un sufrimiento infeliz»33. Otras veces, como la causa de su producción literaria, como cuando en un texto de 1847 escribe que su obra seudónima era un mundo de fantasía, que se encontraba entre la melancolía y él mismo:

Mi melancolía ha hecho que durante muchos años yo no pudiera tutearme en su sentido más profundo. Entre mi melancolía y mi “tú” había todo un mundo de

fantasía. Es este mundo fantástico el que yo he desenterrado de mí, ahora, en parte, con mis seudónimos34.

Con frecuencia, la melancolía va unida al recuerdo de su padre, del pecado confesado antes de morir, de la imposibilidad —precisamente por la supuesta maldición divina que recaía sobre la familia— de un «porvenir feliz y amable», en su proceder más natural y en la continuidad histórica de la vida doméstica familiar35.

Esta melancolía congénita que se manifiesta en la inestabilidad psíquica —las referencias a este estado cercano a la locura aparecen a lo largo de todo el Diario — es, a pesar de todo, fuente de felicidad y de alegría en su relación con los hombres: Kierkegaard hablará de una "melancolía simpática"36. Sobre todo, ha sido la causa de haberse convertido en escritor. Como Sherazade, que en las Mil y una Noches salva la vida contando historias, así él escribe frenéticamente37.

En 1846, en un texto importante —Es así que me he comprendido a mí mismo en toda mi actividad de escritor— se autodefine como una "individualidad infeliz". Melancólico por herencia —«un anciano, él mismo extraordinariamente melancólico (el modo no lo quiero describir) tiene un hijo a quien transmite en herencia toda esta melancolía»—, sufre desde la infancia —«he estado inclinado hacia un tipo de sufrimiento muy cercano a la locura, que debe tener su razón profunda de ser en una relación desproporcionada entre mi alma y mi cuerpo»—. Melancolía y sufrimiento que impedirán a Kierkegaard realizar lo que él llama el deber ético "general", esto es, casarse, convertirse en pastor, aceptar una actividad estable. «Desde ese momento —la ruptura de su compromiso con Regina— yo dedico mi vida, con toda su energía, aunque débil, al servicio de una idea»38.

A esta idea —hacerse cristiano, convertirse en individuo, como veremos más adelante— llegó por la vía del dolor, del sufrimiento, y hará que vea siempre estrechamente relacionados el sufrir con el auténtico cristianismo, que no es otra cosa que la imitación de Cristo.

¡Ay!, ¡ay la prensa!

Más adelante haremos la descripción de su ingente producción literaria. Si hemos subrayado hace un momento la importancia que tuvo su sufrimiento interior como la primera motivación de su actividad de escritor, esta misma actividad, lejos de procurarle paz y quietud interiores, acarreó otros dolores, que se sumaron a su melancolía constitutiva. Entre estos dolores y sufrimientos tiene una particular relevancia su polémica con la prensa danesa y su enfrentamiento con la Iglesia luterana de Dinamarca.

El primer conflicto tuvo lugar en 1846. En diciembre del 45 el literato P. L. Moëller escribió un artículo en el que criticaba la mezcla de ideas filosóficas y morales de ¿Culpable? ¿No Culpable?, una de las partes de la obra seudónima kierkegaardiana Estadios en el camino de la vida. El tono era muy duro:

Cada vez que uno se siente capaz de rendirse al puro gozo literario, el autor se interpone con su ética personal y su evolución religiosa, asuntos por los que nadie, en realidad, le ha preguntado (…). Escribir, producir, parece haberse convertido para él en una necesidad física, en una medicina, al igual que para combatir ciertas enfermedades se usan sangrías, ventosas, baños de vapor, eméticos y similares. Si las personas sanas descansan durmiendo, él parece descansar dando rienda suelta a la pluma. En vez de la comida y la bebida, lo sacia la escritura. En vez de reproducirse como un ser humano normal y engendrar una criatura cada año, parece un pez poniendo huevas39.

Søren no aceptó la crítica, y contestó a través de un artículo publicado en el periódico Faedrelandet, sabiendo que Moëller era uno de los colaboradores de una publicación semanal, titulada El Corsario. Este periódico tenía un estilo satírico, irrespetuoso, propenso al escándalo: criticado por todos, por todos era leído. Kierkegaard, en su artículo de defensa, desafiaba a El Corsario a que, si

así lo deseaban, le atacaran a él. El Corsario, con la pluma de Moëller y bajo la dirección de Goldschmidt, un hebreo director de la publicación satírica y viejo amigo de Søren, aceptó el desafío. Estos ataques significaban un cambio en la línea editorial, ya que El Corsario había elogiado en el pasado las obras seudónimas de Kierkegaard. Semana tras semana, El Corsario publicaba artículos irónicos y caricaturas, que hacían alusión maliciosa a sus defectos físicos y a sus extravagancias. Kierkegaard se defendía, pero al mismo tiempo sufría interiormente las burlas del populacho de Copenhague.

Nuestro escritor reconoce que el incidente con El Corsario tuvo en él «un efecto ennoblecedor»40. Es más, agradece los ataques, ya que hacen que Kierkegaard pueda encontrarse en «una situación que conviene a la idea»41, esto es, sufrir a causa de la verdad. Una vez que cesaron los ataques, se siente «más al seguro de la hipocondría y siento el influjo del cristianismo de un modo más preciso»42.

Fue, en efecto, una prueba dura43. A pesar de sus buenas disposiciones, en el fragmento que reproducimos a continuación, muestra su profundo desgarro interior:

Es innegablemente educativo encontrarse como yo, así, en una ciudad pequeña como Copenhague. Trabajar con el máximo esfuerzo hasta la desesperación, entre tormentos profundos del alma y muchos sufrimientos en mi vida interior; tener que gastar mis ahorros para publicar mis libros, y después no encontrar ni diez personas que le lean a uno como se debe, ¡cuando incluso a los estudiosos y a los demás le es más cómodo ridiculizar a quien escribe libros voluminosos! Y luego hay por ahí un periódico que pasa de mano en mano y goza del privilegio de poder decir lo que le venga en gana, para preparar los disfraces más embusteros —¡se entiende, que eso “no es nada”!— y sin embargo, ¡todos lo leen! Y mientras tanto toda la jauría de los envidiosos tiene la osadía de decir precisamente lo contrario, para empequeñecer el asunto. Ser sin tregua objeto de las conversaciones y las observaciones de todos, y cuando parece que me defienden, no hacen otra cosa que lanzarme un ataque peor. Cualquier “joven-carnicero” se cree autorizado, siguiendo las órdenes recibidas de El Corsario, a ofenderme; los jóvenes estudiantes se burlan, se ríen a escondidas y la gozan al ver decapitado a quien brilla. Los profesores, llenos de envidia, muestran simpatía por los ataques, les dan publicidad: ¡añadiendo, eso sí, que “es… una infamia”! La mínima cosa que haga, aunque solo sea visitar a alguien, se

tergiversa vulgarmente, y es comentada por todos: si El Corsario llega a saberlo, lo publica y todos lo leen. El hombre a quien he visitado se ve involucrado en los ataques, se enoja conmigo y no con los verdaderos culpables. En fin, debo permanecer en casa y relacionarme solo con los que no puedo soportar, porque hacerlo con los otros sería casi un pecado. Y así, las cosas van adelante; y cuando un día me muera y se les abran los ojos, admirarán lo que yo he siempre querido. Y al mismo tiempo se comportarán del mismo modo con un contemporáneo, que puede que sea el único que me comprenda. ¡Buen Dios! Si, por el contrario, en el hombre no hubiera algo de más íntimo, donde todo esto se puede olvidar, olvidarlo completamente en unión Contigo; ¿quién lo podría soportar?44.

Kierkegaard se lamentaba no por los artículos irónicos, sino por el público a quienes iban destinados: el populacho, que no tiene la formación teórica suficiente para entender la ironía, y que la convierte en crueldad45. Por eso, el conflicto con El Corsario fue una ocasión para desahogarse contra la pequeñez del ambiente intelectual danés. Si Copenhague es un “pueblucho”46, Dinamarca es un “pequeño país sin moral”, en el que la opinión general es la brutalidad del populacho.

Pero Kierkegaard salió bien del conflicto. Consiguió sobrenaturalizar el dolor y perdonar a sus atacantes. En 1848 hacía un resumen del conflicto periodístico:

El pensamiento de todos los ataques padecidos y de todas las traiciones sufridas no me amargan en absoluto, ni siquiera me viene a la mente la idea de librarme de una vez para siempre de ellos con la muerte. Estoy seguro de que en la eternidad si hay tiempo y lugar para bromear, será para mí la mayor de las diversiones volver con el pensamiento a mis gráciles piernas y a mis maltrechos pantalones. Qué felicidad poder decir: “Todo esto que me ha tocado sufrir, todo lo he padecido por una buena causa y por haber realizado, humanamente hablando, una buena acción, con verdadero sacrificio y desinterés”. Tendré el coraje de decírselo a Dios directamente: de esto estoy más seguro del hecho de que yo existo o de cualquier otra cosa, porque lo siento ya ahora. Y Dios me contestará: “Sí, mi querido chiquillo, en esto tienes razón”. Y después añadirá: “Todos tus pecados y todos tus defectos te son perdonados por los méritos de

Nuestro Señor Jesucristo”47.

Un poco más tarde, en 1849, dirigirá a los periódicos una crítica muy severa. Después de haber definido su conflicto con El Corsario como «una colisión propiamente cristiana» —sufrir a causa de la verdad—, escribe:

El hecho de que se entrometa incluso la prensa, confiere al mal una fuerza tremenda. Si no fuera por la prensa, osaría confiar en mis propias fuerzas: pero que un hombre solo pueda cada semana o cada día obtener que en un momento entre cuarenta y cincuenta mil personas digan y piensen exactamente lo mismo, esto es horrible. Y los culpables no se pueden nunca agarrar; y las multitudes que se levantan contra quien sea en cierto sentido son inocentes.

¡Ay, ay, ay la prensa! Si volviera Cristo al mundo, Él —igual que es cierto que yo vivo— no tendría como adversarios a los Sumos Sacerdotes, sino a los periodistas48.

La cristiandad es un engaño

Si la polémica con la prensa fue muy áspera y dolorosa —también a causa del difícil carácter de Kierkegaard y su tendencia a la ironía, que podía herir a su contrincante—, el enfrentamiento con la Iglesia luterana de Dinamarca —la Iglesia del Estado, "el orden establecido"— fue tan violento que llevó a Kierkegaard a la tumba. Los diversos sufrimientos que padeció, la educación paterna, el convencimiento de su propia excepcionalidad son elementos fundantes de su concepción del cristianismo: el cristiano es el contemporáneo de Cristo, que sufre con Él, que se odia a sí mismo para amar a Dios, que es capaz de vivir «en alta mar, allí donde el agua tiene setenta mil pies de profundidad», es decir, en la inseguridad de este mundo, pero con la seguridad de la fe. Tendremos tiempo de delinear la visión kierkegaardiana del cristianismo. Noción que se opone a la de cristiandad, esto es, al cristianismo acomodaticio de la Iglesia luterana danesa, donde todos son cristianos, pero se comportan como paganos. Es un cristianismo mundanizado, hecho de mera cultura humana y de complicidad con las pasiones de los hombres. Esta cristiandad está personificada en los pastores —funcionarios oficiales de la Iglesia de Estado, pagados por la casa real— y en particular en la figura del obispo luterano de Copenhague, Mynster49.

Las relaciones entre Kierkegaard y Mynster —viejo amigo y director espiritual de su padre— pasan por diversas etapas. En 1846 escribe que «yo lo he venerado tanto»50, y encontramos referencias parecidas en el Diario en el que Søren manifiesta al menos una admiración humana por él. Pero según testimonia el danés, Mynster no pudo entender a Kierkegaard, porque el obispo «no ha estado nunca en alta mar, allí donde el agua tiene setenta mil pies de profundidad, nunca se ha anclado en alta mar; él siempre se ha apoyado en el "orden establecido" y él mismo ha crecido con él». A pesar de esto, Kierkegaard afirma respetarlo: «nunca le olvidaré, le honraré siempre y siempre que piense en él, pensaré en mi padre»51.

A finales de 1847 Mynster le recibe fríamente —«me dice que tiene mucho que hacer… »52—. Kierkegaard sospecha que Mynster está molesto por su último

libro publicado, Las Obras del Amor.

Después reconoce que «yo he sido educado con la predicación de Mynster… por mi padre. Aquí está el núcleo, porque a mi padre no se le podía pasar por la mente que esta predicación no se debía tomar al pie de la letra. Educado en las enseñanzas de Mynster —por Mynster, claro: esto sí que es un problema»53.

Mynster, aunque admirado, es presentado por Kierkegaard como un oportunista, que se adapta a los intereses políticos de la Corona:

El único hombre de mi tiempo a quien he prestado atención es Mynster. Pero él solo se preocupaba de estar en la cima persuadido de encontrarse ya en la verdad: pero de la verdad en sí poco se preocupaba, aunque fuese degradada delante de sus propios ojos. Pudo entender solo que la verdad tiene el derecho y el deber de gobernar: pero que la verdad deba sufrir, eso está por encima de su entendimiento54.

Kierkegaard criticará su concepción del cristianismo: para el obispo luterano sería tan solo un “ennoblecimiento” de la naturaleza. Irónicamente, Søren identifica el cristianismo de Mynster con “la buena educación”. Incluso a él le atribuye el concepto de “Iglesia de Estado”, y le considera el maestro para establecer la paz entre el mundo y el cristianismo. A pesar de esto continúa honrándolo:

¡Honor al obispo Mynster! Haya lo que haya en su interior, nunca he admirado a nadie como a él, y es para mí siempre una gran alegría que me recuerde a mi padre55.

En 1848 los textos del Diario se radicalizan. Mynster es un producto de la cristiandad —en la cristiandad todos son cristianos, pero ninguno vive como tal — y afirma que hay diferencias entre lo que predica y su propia vida:

En sus discursos afirma que los cristianos son pocos, y su vida muestra que todos son cristianos y por eso ser pastor puede proporcionarle una existencia segura y tranquila como la suya56.

Sin embargo, admite que «al obispo Mynster yo a pesar de todo le quiero. Mi único deseo es poder reforzar su reputación, porque yo le he admirado y humanamente hablando le admiro»57.

El comportamiento distante de Mynster frente a los ataques sufridos por Kierkegaard en El Corsario hacen que nuestro escritor se distancie del obispo, y le considere como formando parte de un conventículo de sus enemigos58.

A este hecho se debe añadir otro: en 1851 Mynster escribe un opúsculo titulado: Ulterior contribución a la discusión sobre la situación de la Iglesia en Dinamarca. En él, el obispo ponía en un mismo nivel a Kierkegaard y a Goldschmidt —el antiguo director de El Corsario—, y consideraba a este último como un potencial instrumento en favor del cristianismo. Kierkegaard no lo soportará más:

Mynster —además de permanecer en la cúspide y tener bajo su mano el "orden establecido"— intenta convertirse en democrático y va del brazo de los periodistas, que son los aduladores de la masa… 59.

La visión de Kierkegaard de la cristiandad como un gran engaño —la predicación de un cristianismo suave, tibio, cómodo, mundano, cómplice de las tendencias caídas de la naturaleza humana— la relaciona cada vez más a los pastores de la Iglesia Establecida. En 1849 escribe lo siguiente:

A veces, cuando pienso en el obispo Mynster, me sobrecoge la angustia y el miedo por él. Ahora tiene 72 años. ¡Pronto comparecerá ante… el juicio! Y

cuánto mal le ha hecho al cristianismo al darle una apariencia engañosa ¡para poder gobernar! Sus predicaciones son pasables, pero en la eternidad no deberá predicar: deberá ser… ¡juzgado!60.

Llegará a definirlo como «un gran bellaco»61, y hará una comparación dialéctica con él mismo: si para predicar el cristianismo uno es asesinado, escarnecido, perseguido, la vida de Kierkegaard es precisamente esto: él —Søren— se ha convertido en nada. Por el contrario, para Mynster predicar el cristianismo ha significado «realizar una brillante carrera, para llevar una vida placentera. Debería ser realmente muy extraño que yo no entendiera que todos huyan de mí y corran detrás de Mynster»62.

Kierkegaard sostendrá una larga entrevista con Mynster después de la publicación de la Ejercitación del Cristianismo. Cordial, pero clara, la opinión de Mynster sobre el libro: «No creo que el libro vaya a servir de ayuda». El obispo se daba cuenta de que los dardos estaban dirigidos contra él y contra el pastor Martensen, quien sería su sucesor.

La importancia de Mynster en la actividad literaria de Kierkegaard es decisiva, solo comparable a la mantenida con su padre o con Regina. Kierkegaard, repitiendo la finalidad religiosa de toda su obra, considera que Mynster, en cierto sentido, ha facilitado las cosas:

Mi labor ha consistido en aplicar un correctivo al Orden Establecido, no en anunciar nada nuevo que debiera derrumbar o eliminar el Orden Establecido.

Si yo hubiera pretendido eso desde el principio, y Mynster no hubiera existido, debería primero haber creado a alguien que representara al Orden Establecido y debería haberlo hecho muy bien.

Pero como yo no he entendido con total claridad mi labor, sin duda todo esto se me habría pasado por alto, y mi denuncia habría tomado una dirección distinta, puede que equivocada.

Pero Mynster estaba ahí como representante del Orden Establecido. Su persona me vino dada y por eso yo le veneraba y he hecho todo lo posible por expresarlo

así.

Y así es como yo he encontrado lo que debía hacer. ¡Ha sido una suerte! Desde el punto de vista personal la veneración por Mynster era para mí como una necesidad —y solo más tarde he visto con claridad que, además, era de gran importancia para mi tarea y para poder encontrar mi postura exacta63.

Cabe aclarar que muchos contemporáneos de Mynster dejaron una imagen del obispo mucho más positiva que la que tenía el filósofo de Copenhague. La relación entre los dos siguió complicándose —«Mynster ha causado un daño incalculable»— pero el enfrentamiento abierto contra el orden establecido sobreviene después de la muerte del obispo, ocurrida el 30 de enero de 1854. Su sucesor, Martensen, un día antes del entierro, pronunció un panegírico del obispo difunto, en el que lo definió como un "testigo de la verdad".

Kierkegaard no pudo soportar aquello por considerarlo un tremendo engaño. Publicará un artículo en el Faedrelandet, titulado: ¿Fue el obispo Mynster un "testigo de la verdad", uno de los "verdaderos testigos de la verdad"? En él, Kierkegaard reivindicaba su concepto de cristianismo como imitación de Cristo a través del sufrimiento, la pobreza, la humildad, y comparaba este cristianismo con la cristiandad de Mynster y Martensen:

Se nos presenta al obispo Mynster como un "testigo de la verdad", como uno de los "verdaderos testigos de la verdad"; el predicador lo afirma categóricamente. Y recreando delante de nosotros la imagen del obispo desaparecido, contándonos su vida, su actividad religiosa y su muerte, nos invita a "imitar la fe de los auténticos modelos: los testigos de la verdad"; que han mostrado, por tanto, su fe —y aquí cita explícitamente a Mynster— "no solo con los discursos y las afirmaciones, sino con los hechos"; Martensen incluye al obispo Mynster en la "sacra estirpe de los testigos de la verdad que desde la época de los apóstoles han continuado su labor a través de los siglos hasta nuestros días"…

Debo alzarme en contra de estas afirmaciones… No es necesario ser demasiado perspicaz para darse cuenta —comparando el Nuevo Testamento con lo que predicaba Mynster— de que tendía deliberadamente a suavizar, ocultar y silenciar todo lo que en el cristianismo se presenta como más exigente, todo lo

que resulta incómodo, lo que hace más difícil una vida placentera: el hecho de morir a uno mismo, el deber de sufrir a causa de esta doctrina, etc…

¿Era el obispo Mynster un testigo de la verdad? Tú que estás leyendo sabes muy bien lo que el cristianismo entiende por "testigo de la verdad", pero permíteme que te recuerde que para serlo es imprescindible sufrir por su causa…

Un "testigo de la verdad" es una persona cuya vida transcurre, desde su inicio y hasta el fin, lejos de todo aquello que denominamos placeres…

Un "testigo de la verdad" es un hombre que da testimonio de aquella verdad de su estado de pobreza, viviendo en la mediocridad, en la humillación; un hombre a quien nadie aprecia por lo que posee, un hombre a quien se abomina, a quien se desprecia, se insulta y padece burlas…, finalmente es crucificado, decapitado, quemado en fuego o tostado sobre una parrilla, y su cadáver es abandonado por su verdugo, sin recibir sepultura —¡así se entierran a los testigos de la verdad!— y sus cenizas son esparcidas por los cuatro vientos…

Como niños jugando con soldaditos, juega al cristianismo quien intenta evitar los peligros que conlleva, y en el cristianismo "testigo" y "peligro" son términos que se encuentran en una relación mutua…64.

El enfrentamiento con la Iglesia luterana danesa estaba ya abierto. Al artículo apenas citado se unen otros veinte más de carácter religioso, publicados en el mismo periódico, y una serie de breves ensayos, más incisivos y provocadores, publicados por su cuenta bajo el título El Instante.

La dureza de la polémica terminó por arruinar el débil sistema nervioso de Kierkegaard, ya empeorado por la ausencia de Regina Olsen, que se había marchado en marzo de 1855 a las Antillas danesas, donde su marido, Schlegel, había sido nombrado gobernador. El día de su marcha Regina logró verse con Søren, en una calle de Copenhague. Ella le dice: «¡Que Dios te bendiga, y ojalá que todo te vaya bien!». Kierkegaard, sorprendido y emocionado, apenas es capaz de dar un paso atrás y le saluda con una inclinación de cabeza.

El 2 de octubre de 1855 Kierkegaard se cayó, sin fuerzas, sobre el empedrado de una calle de Copenhague. Sus débiles piernas no podían ya con su peso físico y menos aún con el moral. Es llevado al Hospital Frederik. No conseguirá ya

abandonarlo. Entra en una lenta agonía, hasta el 11 de noviembre de 1855, día en el que el Juez Divino le llamó a su presencia. El día antes había rehusado recibir la comunión de manos de un pastor, y ni siquiera quiso recibir la visita de su hermano Pedro. Solo le acompañaron sus sobrinos, algunos de los cuales formaban parte del personal médico. Según el testimonio de su sobrina Henriette, el tío Søren, antes de morir, daba «la impresión de ser una persona victoriosa, con la mirada viva y luminosa que emanaba de su rostro».

Søren Kierkegaard fue enterrado el 18 de noviembre. Su funeral se celebró en la Frue Kirche o Iglesia de Nuestra Señora —la más representativa de la capital, reconstruida en estilo neoclásico por Hansen y repleta de estatuas monumentales de Thorvaldsen—, que frecuentaba habitualmente nuestro autor, y en donde predicó algunos sermones. Asistieron muchas personas de la ciudad. Fuera del templo, su hermano Pedro pronunció unas palabras en tono conciliador. En el cementerio, el pastor Tryde, enemigo de Kierkegaard, pero ministro del entierro, se permitió dirigir algunas palabras de desaprobación en relación a la obra de Søren. Sin embargo, su sobrino H. Lund tomó la palabra en defensa de su tío. Llevaba en la mano el último escrito de Kierkegaard, una copia del nº 10 de El Instante, que había sido entregado a la imprenta en esos días. Como desafío a la Iglesia Establecida de Dinamarca, leyó la carta a la Iglesia de Laodicea del Apocalipsis, mientras el féretro de Kierkegaard era introducido en la fría tierra de Copenhague:

Conozco tus obras, que no eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Así, porque eres tibio y no eres ni caliente ni frío voy a vomitarte de mi boca. Porque dices: “Soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad”, y no sabes que eres un desdichado y miserable, pobre, ciego y desnudo. Te aconsejo que compres de mí, oro acrisolado por el fuego para que te enriquezcas, túnicas blancas para que te vistas y no aparezca la vergüenza de tu desnudez, y colirio con que ungir tus ojos para que veas (Ap 3, 15-21).

Sobre la tumba, siguiendo indicaciones precisas de Søren, se grabó este verso del poeta H. A. Brorson:

Todavía un poco de tiempo

y entonces se ha ganado.

Y toda la disputa

se reduce a nada.

Entonces podré descansar

en la sala de las rosas

y eternamente, sin cesar,

hablar con Jesús.

II. HERMENÉUTICA DE LA OBRA DE KIERKEGAARD

Una hermenéutica personal

Quizá uno de los filósofos de toda la historia sobre el que se han hecho interpretaciones de lo más diversas y contrapuestas sea Søren Kierkegaard. Padre del existencialismo moderno —incluso del que niega la trascendencia— para algunos65, del personalismo cristiano para otros66, sustentador del realismo ontológico67 o carente de una profunda metafísica del ser para otros intérpretes68, su pensamiento es signo de contradicción.

Pretender una hermenéutica definitiva de la obra del filósofo danés es una empresa no solo arriesgada sino ilusoria69. El carácter ambiguo de su estilo literario, la gran cantidad de textos, el obstáculo no insignificante de la lengua original en el que fueron escritos, son algunos de los elementos que dificultan la realización de esta empresa.

Sin embargo, Kierkegaard nos ha dejado muchos textos autobiográficos en los que, según su propia opinión, se podría encontrar la clave de lectura para entender el sentido último de su actividad literaria, o al menos para acercarnos a ella. Y digo “al menos”, porque es también cierto que Kierkegaard —como hemos visto en el capítulo precedente— declara abiertamente querer conservar en secreto algunos elementos de su biografía, sin los cuales nunca podremos penetrar en su pensamiento hasta lo más profundo70.

Antes de entrar en estos textos, es necesario advertir que en la obra de Kierkegaard pueden distinguirse dos categorías fundamentales: la estética y la religiosa. La primera es presentada en forma seudónima, y forma parte de la comunicación “indirecta”. Estético, en este contexto, implica lo superficial, lo inmediato, lo sensual. La segunda es la religiosa o edificante. Los textos de esta categoría están habitualmente firmados con el nombre del autor y constituyen la comunicación “directa”.

Los documentos más relevantes para conocer el pensamiento íntimo de Kierkegaard son su voluminoso Diario, y en segundo lugar una obra breve, escrita en 1848, pero que será publicada a título póstumo en 1859. Me refiero a

Mi punto de vista de mi actividad de escritor. En esta obra, una especie de declaración pública, el pensador de Copenhague abre al lector parte de su mundo interior. En ella aparecen las complicadas relaciones que tuvo con sus seudónimos, la conexión entre su obra edificante y su obra estética, y revela, si bien es cierto con pudor, su relación personal con Dios. El problema que presenta Mi punto de vista —por otra parte, común a toda la especie literaria de las confesiones— es precisamente el de la sinceridad. Algunos autores, influenciados por el deconstruccionismo de Deleuze, aplican incluso a esta obra el carácter ambiguo que presentan las obras seudónimas, negando por tanto la veracidad de sus confesiones: «Como los lectores de la época, hemos aprendido la lección; y si un día aparece a la venta, con la firma de Kierkegaard, una obra que pretende interpretar toda su actividad de escritor, y que lleva por título Una comunicación directa, informe de la historia, sabremos ya antes de abrirla que la historia estará falsificada y su comunicación será intrincada y ambigua»71.

Pero esta afirmación parece un poco apresurada. En numerosos textos del Diario Kierkegaard remarca los elementos fundamentales de Mi punto de vista, es decir, el considerarse un autor religioso. Citemos algunos:

Así comencé yo mi actividad de escritor en cierto modo con un falsum o bien con una pia fraus. Sucede que en la así llamada cristiandad los hombres están tan convencidos en su imaginación de ser verdaderos cristianos que, si se pretendiera despertarles, harían falta muchos artificios. Si alguno, que todavía no tiene fama de escritor famoso, comienza en seguida a trabajar como escritor religioso, no consigue atraer la atención de la época. Quienes se ofuscan en seguida, se dicen: “Esto no nos interesa”, etc. Yo he comenzado como escritor estético y, con una rapidez jamás vista hasta ahora, he pasado a la esfera religiosa y de esa manera he expuesto qué significa eso de hacerse verdaderamente cristiano, etc.72.

Es la causa del cristianismo a la que me he consagrado y a la que pertenezco desde el principio. Y una figura así siempre será importante para la cristiandad; uno que se detiene para observar dónde nos encontramos, para saber si no se nos estará esfumando todo en una ilusión; uno que exponga el cristianismo completo, sin reparos, pero sin atacar a uno y otro, sino moviendo a todos a probar por sí mismos73.

No intento afirmar de mí mismo que haya tenido claro desde el principio toda una visión de conjunto de mi tarea; es más, debo aclarar lo que siempre he admitido, que a través de mi propio trabajo he ido evolucionando y aprendiendo, que me he ido uniendo cada vez más al cristianismo. Pero debe quedar claro que desde el comienzo tuve una visión religiosa profunda74.

Además de estos textos que hablan por sí mismos, hay que prestar una especial atención a aquellos que hacen referencia directa a Mi punto de vista: el lector tiende a pensar que en este libro Kierkegaard habla en serio75. El tercer capítulo de la segunda parte, que lleva por título La parte de la Providencia en mi profesión de escritor, que ocupa un lugar importante de la obra, tiene un carácter netamente religioso e íntimo, y lleva a dar por buenas todas las páginas del libro. La conciencia escrupulosa de Søren le habría impedido tomarse a broma su relación personal con el Absoluto.

Confiando en la supuesta veracidad de estas páginas kierkegaardianas, analizaremos la primera parte y los primeros capítulos de la segunda de Mi punto de vista. Antes de nada, se hace necesario encuadrar cronológicamente este libro. Escrito en 1848, Kierkegaard ya había publicado la mayor parte de sus obras seudónimas (Aut-Aut, 1843; Temor y temblor, 1843; La repetición, 1843; Migajas filosóficas, 1844; El concepto de la angustia, 1844; Estadios sobre el camino de la vida, 1845), algunas obras edificantes que forman parte de las obras de comunicación directa y la Apostilla conclusiva no científica a las “Migajas filosóficas”, considerada por el mismo Kierkegaard como «el punto decisivo de toda mi obra de escritor». Todavía faltaban otras obras importantes (La enfermedad mortal, 1849; Ejercitación del Cristianismo, 1849; El Instante, 1855).

Desde el comienzo, Kierkegaard se define como un “escritor religioso”:

El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de “llegar a ser cristiano”, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos

somos cristianos76.

En este rico y al mismo tiempo claro fragmento, encontramos la definición de lo que después será denominado “el problema” de la filosofía y por tanto de la vida humana: “hacerse cristiano”. Este problema no se entiende si no se encuadra en la dialéctica kierkegaardiana entre cristianismo y cristiandad.

La cristiandad —digámoslo una vez más— consiste fundamentalmente en pertenecer a una comunidad eclesial —la Iglesia luterana de Dinamarca— representante del “orden establecido”. Es una pertenencia que no implica un modo determinado de vida: uno es cristiano porque ha sido bautizado cuando era niño, porque va a la iglesia el domingo, escucha el sermón del pastor y canta himnos. Pero aquello que el cristiano escucha el domingo no influye en su vida del lunes siguiente. La cristiandad, dirá Kierkegaard, es una ilusión. La tarea que se propone el filósofo danés —tarea que interpreta como un encargo divino y que desea realizar a la manera de Sócrates— será desvelar esa ilusión y ese engaño de la cristiandad, y presentar el verdadero cristianismo, que no es una doctrina para ser expuesta sino para ser vivida.

Después de haber establecido su propio carácter de escritor religioso, nuestro autor subraya la importancia que tiene el factor religioso para poder entender toda su obra. Los escritos de carácter estético —parte de su obra seudónima— son una vestimenta, un “engaño” al servicio del cristianismo. El término estético hay que entenderlo aquí como superficial, mundano, sensual, etc., es decir, características del estadio más bajo desde el punto de vista espiritual de la existencia humana:

Pido a todos aquellos que tengan en el corazón la causa de la cristiandad —y se lo pido con tanta más urgencia cuanto más seriamente se empeñen en ella— que lean este pequeño libro, no curiosamente, sino con devoción, como se lee una obra religiosa. Naturalmente, no me importa el placer que ha encontrado o pueda encontrar el llamado público estético al leer, atentamente o de pasada, las obras de carácter estético, las cuales son un disfraz y un engaño al servicio de la cristiandad; porque yo soy un escritor religioso (…). Suponiendo que un lector de tal clase entiende a la perfección y aprecia críticamente las producciones

estéticas individuales, siempre me entenderá completamente mal, en cuanto no comprenda la totalidad religiosa en toda mi labor como escritor. Supongamos, pues, que otro entiende mis obras en la totalidad de su referencia religiosa, pero no entiende ni uno solo de los productos estéticos contenidos en ellas; en este caso yo no diría que su falta de entendimiento fuera esencial77.

La obra estética y la obra religiosa forman una unidad en la dualidad. Dualidad por el hecho evidente del carácter diverso de ambas obras, pero unidad porque el autor religioso no aparece "después" del autor estético: la dualidad se presenta desde el inicio de su actividad literaria —los dos primeros Discursos edificantes son contemporáneos de Aut-Aut—, pero la finalidad última es la religiosa. Esta finalidad que da unidad a toda la obra se manifiesta en la Apostilla, que no es stricto sensu ni una obra estética ni una religiosa. En ella Kierkegaard se plantea "el problema": cómo hacerse cristiano.

Según el danés, toda su obra goza de un carácter dialéctico. Más concretamente Søren habla de «reduplicación dialéctica puesta al servicio de un propósito serio». Para Kierkegaard la reduplicación significa transformarse en aquello en lo que se cree, en lo que se escribe o se predica. En las obras estéticas Kierkegaard es un esteta, pero teniendo presente el "propósito serio" de toda su obra, lo estético está al servicio de lo religioso. El fin último de sus obras es "reduplicarse", "apropiarse" en la propia vida de las verdades religiosas.

Será precisamente en el prefacio de los dos primeros Discursos edificantes —es decir, en una obra religiosa— donde introducirá "la categoría" —"mi categoría", escribe Kierkegaard—: "el individuo":

Tenía plena conciencia de que yo era un escritor religioso y que como tal me importaba "el individuo" ("el individuo", en oposición a "el público"), pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo78.

"El problema" —cómo hacerse cristiano— y "la categoría" —el individuo— se integran mutuamente. El verdadero cristiano será el individuo, la persona

singular delante de Dios. Por eso hace falta desenmascarar la falsa ilusión de la cristiandad, en la cual no se vive como individuos sino “en masa”. En otras palabras, la cristiandad vive en categorías estéticas.

En la segunda parte de Mi punto de vista, Kierkegaard explicará su táctica de reduplicación dialéctica: la producción estética como instrumento para desvelar el espejismo de la cristiandad. Precisamente desde el comienzo de esta segunda parte, Kierkegaard identifica la cristiandad con una ilusión:

Todo aquel con alguna capacidad de observación que considere seriamente lo que se llama cristiandad, o las condiciones de un país llamado cristiano, sin duda se sentirá asaltado por profundas dudas. ¿Qué significa el que todos esos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al cristianismo! Cualquiera se puede convencer de ello por la más simple observación. ¡Gente que nunca entra en una iglesia, que nunca piensa en Dios, nunca menciona su nombre, excepto en los juramentos! ¡Gente a la que nunca se le ha ocurrido que puede tener alguna obligación hacia Dios, gente que, o bien considera esta como máximo en la culpabilidad de trasgredir la ley criminal, o que ni siquiera considera esto necesario! ¡Sin embargo, toda esa gente, incluso aquellos que aseguran que no hay Dios, es cristiana, se llama cristiana, es reconocida como cristiana por el Estado, es enterrada como cristiana por la Iglesia, queda como cristiana para la eternidad!79.

La cuestión que se plantea el filósofo danés es cómo poder destruir esa ilusión. No es posible atacar una ilusión de forma directa: el defensor del verdadero cristianismo, que intente denunciar abiertamente como no cristiana una sociedad autodenominada cristiana —esto es, que vive inmersa en las categorías de la cristiandad— será considerado un fanático, un exagerado, un loco. La única manera de desenmascarar la ilusión de la cristiandad será a través de un método indirecto. La cristiandad vive según la categoría estética, es decir la forma de vida del hombre que está bajo el señorío de la “impresión sensible”. El esteta es, pues, el hombre que vive a flor de piel, el cazador de sensaciones que se vuelca sin límites en la inmediatez, en el instante huidizo e irrepetible en lo que tiene de interesante o placentero, el hedonista que ordena su existencia al placer y al goce

en toda su casi infinita gama de posibilidades, desde el goce de la vida hasta el goce de sí mismo. Por tanto, el escritor religioso debe ponerse en contacto con esos hombres comenzando con obras estéticas:

Estas son las arras. Cuanto más brillantes sean esas obras mejor para él. Además, debe estar seguro de sí mismo, o (y esta es la única seguridad) debe relacionarse con Dios, con miedo y temblor, a fin de que no acontezca el hecho más opuesto a sus intenciones, y, en lugar de poner en movimiento a los otros, los otros adquieren poder sobre él, de forma que termina empantanándose en lo estético. Por tanto, debe tenerlo todo dispuesto, aunque sin impaciencia, con el propósito de sacar inmediatamente lo religioso, en cuanto perciba que tiene a sus lectores con él, de forma que con el ímpetu conseguido por la devoción a lo estético entren en contacto con lo religioso80.

Kierkegaard, haciendo alarde de un profundo conocimiento de la psicología humana, explica cómo el escritor religioso debe ayudar a las demás personas eficazmente. Para llegar a la gente, debe ir a buscarla allí donde se encuentra. Y ya sabemos cómo los cristianos de la cristiandad viven según categorías estéticas. Por tanto, el religioso se hace estético, pero sin perder de vista su misión última: buscar al otro —a través de las categorías estéticas— para llevarlo hacia “la” categoría —ser individuo, ser cristiano—.

Nadie puede obligar a una persona a hacerse cristiana, pero todo cristiano tiene por lo menos la obligación de ayudar a los demás a darse cuenta de que en la cristiandad no son verdaderos cristianos, y que deben superar las categorías estéticas:

De forma que cuando un autor religioso en la cristiandad, cuyo pensamiento absorbente es la tarea de llegar a ser cristiano, hace todo lo posible para que la gente se dé cuenta (si lo logra o no es otra cuestión), debe empezar como escritor estético y hasta un punto determinado debe mantenerse en este papel. Pero necesariamente debe haber un límite; porque su objetivo es hacer que la gente se dé cuenta. Y hay una cosa que el autor no debe olvidar: su propósito, la distinción entre esto y aquello, entre lo religioso como cosa decisiva y el

incógnito estético, para que el entrecruce de la dialéctica no termine en parloteo81.

Hasta este momento hemos analizado someramente los primeros capítulos de Mi punto de vista. Kierkegaard presenta una hermenéutica personal de su propia obra. Esta hermenéutica gira en torno a “su” categoría, el individuo, y al “problema”: cómo hacerse cristiano. Si continuamos confiando en la esencial sinceridad de Mi punto de vista, se puede analizar toda la obra de Kierkegaard bajo esta perspectiva. La “categoría” y el “problema” de la hermenéutica personal de Kierkegaard llevan, en una esfera teológica, a una hermenéutica de la sagrada escritura, y en una esfera filosófica, a la fundación de una antropología metafísica.

La comunicación directa e indirecta

Con todo lo dicho, podemos ahora acercarnos a la presentación de la obra kierkegaardiana. Toda la producción del danés forma una unidad en la diversidad: diversidad de tono, estilo, seudónimos, argumentos, pero una diversidad reconducible al "problema" y a la "categoría" de la hermenéutica de Søren.

La primera gran clasificación que se debe realizar de la obra de Kierkegaard, como hemos señalado, es entre la comunicación "directa" y la comunicación "indirecta". La primera lleva la firma de Kierkegaard: con su nombre se hace responsable de cuanto escribe y afirma, y considera cada obra como "suya"; la comunicación indirecta, por el contrario, es la seudónima, en la que Kierkegaard hace hablar a autores imaginarios.

¿Cuál es la relación existente entre Kierkegaard y sus seudónimos? ¿Todo cuanto se ha atribuido a la pluma de Virgilius Haufniensis o a la de Víctor Eremita forma parte del pensamiento íntimo de Kierkegaard? En varios textos de su comunicación directa Kierkegaard ha repetido su posición personal. Con particular claridad hace referencia a este punto en el Añadido a la Apostilla conclusiva no científica. En ella el danés explica que sus seudónimos y los diversos nombres empleados tienen una razón de ser esencial en la misma producción literaria: los diversos autores expresan diferentes modos de existir, de variedad psicológica, «que ninguna persona de carne y hueso podría o querría permitirse encontrar en los límites morales de la realidad». Por ello, cada seudónimo muestra su propia concepción de la vida, y no la de Kierkegaard. Es más, el danés reconoce que se acerca a los seudónimos como lector:

No hay en las obras seudónimas ni una palabra mía; yo no tengo ni una sola opinión de ellos si no es como tercera persona, ningún conocimiento de su importancia si no es como el de cualquier lector82.

Kierkegaard asume la responsabilidad de los seudónimos desde el punto de vista jurídico y literario:

En sentido dialéctico lato he sido yo quien ha “proporcionado la ocasión” de escuchar esta obra en el mundo de lo real, el cual naturalmente no puede ocuparse de escritores poético-realistas y por eso, con perfecta coherencia y con pleno derecho, desde el punto de vista jurídico y literario, la obra se atiene a mí83.

Søren llegará a aclarar que, si alguien quiere hacer una cita textual de una obra seudónima, lo haga con el nombre del seudónimo y no con el suyo. Las concepciones de la vida que muestran Frater Taciturnus o Johannes de Silentio, insiste Kierkegaard, no son la suya propia, si bien alguna vez pueden coincidir con algún punto de vista personal. Por el contrario, Kierkegaard se reconoce a sí mismo como autor «del todo propio y directo» de los Discursos edificantes, «y de cada palabra que contienen»84.

El juego de los seudónimos, con la ambigüedad del estilo utilizado, en el entramado de la dialéctica de toda su obra, constituye una de las dificultades más evidentes para poder penetrar en el auténtico pensamiento kierkegaardiano.

En la comunicación indirecta —la obra seudónima— se puede hacer una ulterior clasificación entre las obras en las que Kierkegaard aparece como editor, y aquellas otras en las que su nombre no aparece de ninguna manera.

La comunicación directa presenta un panorama aún más rico en diversidad de estilos y géneros literarios. Está formada, antes que nada, por una amplia serie de Discursos edificantes de carácter religioso, por un ensayo crítico sobre Hans Christian Andersen (De las cartas de alguien aún con vida, 1838), por su tesis de graduación (El concepto de la ironía, 1841), por un Añadido a la Apostilla, por el ya mencionado Mi punto de vista de mi actividad de escritor, dos ensayos autobiográficos (Para un examen de uno mismo, recomendado a mis contemporáneos, 1851, y Juzga por ti mismo, 1851-1852), por algunos artículos de prensa, por largas recensiones de libros y diez fascículos titulados El Instante,

en los que se enfrenta con la Iglesia luterana de Dinamarca.

En la comunicación directa se deben incluir también la mayor parte de sus Papirer (Documentos), es decir de las obras inéditas. Los editores daneses de los documentos los han clasificado en tres grupos: el grupo A está constituido por el voluminoso Diario, que Kierkegaard escribe entre 1834 y 1855; el grupo B contiene ensayos no publicados, correcciones y anotaciones a obras publicadas, e incluso esbozos de obras inconclusas; por último, el grupo C contiene apuntes de escuela y de literatura.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, damos a continuación una lista de las obras de Kierkegaard. Está realizada siguiendo un orden cronológico. La explicación que se hace de cada escrito es solamente ilustrativa, no pretende ser una síntesis exacta. Añadimos también las principales partes en las que se dividen, y que de vez en cuando se presentan en las traducciones como libros en sí, lo que conlleva aún más confusión para entender el conjunto de la obra del danés:

De los papeles de un hombre que aún vive. Publicado en septiembre de 1838. En esta pequeña obra Kierkegaard ataca al famoso cuentista danés, Hans Christian Andersen, a raíz de su novela El violinista. El ensayo no empieza ni con Andersen ni con la filosofía de Kierkegaard sino con Hegel. En sus páginas emergen tres puntos de interés: la crítica a Andersen, una teoría de la novela, y una tematización del individuo.

El concepto de la ironía, con constante referencia a Sócrates. Es la tesis de Kierkegaard, aprobada por la Universidad de Copenhague el 16 de septiembre de 1841. Con ocasión de este estudio Kierkegaard hace un ataque al romanticismo y al hegelianismo.

Confesión pública. Firmado por S. Kierkegaard. Artículo publicado en el Faedrelandet, el 12 de junio de 1842. En este artículo deja ver su posición con respecto a algunos de sus contemporáneos, como J.L. Heiberg.

O lo uno o lo otro (también conocido como Aut-Aut). Editado por Víctor Eremita (febrero de 1843). Es una obra escrita en dos volúmenes. El primero consta de

reflexiones estéticas realizadas por un poeta. La segunda parte son consideraciones éticas que centran su atención en el matrimonio y en la vida profesional, haciendo una crítica a la vida estética.

Dos discursos edificantes (mayo de 1843): La espera de la fe (Gal III, 23 y ss.) y Todo don bueno y perfecto viene de lo alto (Iac I, 17-22).

Una pequeña explicación. Artículo publicado en el Faedrelandet el 16 de mayo de 1843. Firmado por Søren Kierkegaard. Es la explicación al difundido rumor de que Kierkegaard era el autor de un sermón. Contesta escribiendo que en enero dio un sermón sobre el texto de Phil I, 19-25.

La repetición. Un ensayo de psicología experimental. Por Constantin Constantius (octubre de 1843). Es una obra en la que los elementos autobiográficos y las consideraciones filosóficas se encuentran estrechamente unidas.

Temor y temblor. Una lírica dialéctica. Por Johannes de Silentio (octubre de 1843). Con ocasión del relato bíblico de Abraham, el autor hace un estudio sobre las exigencias de la fe añadiendo la esfera religiosa a los dos modos de existencia —estética y ética— presentados en O lo uno o lo otro.

Tres discursos edificantes (octubre de 1843): La caridad cubre la muchedumbre de los pecados —los dos primeros— (I Pet IV, 7-12), y El fortalecimiento en el hombre interior (Eph III, 13-21).

Cuatro discursos edificantes (diciembre de 1843): El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Alabado sea su nombre! (Iob I, 20-21), Todo don bueno y perfecto viene de lo alto —dos discursos— (Iac I, 17-22), y La salvación del alma por medio de la paciencia (Lc XXI, 19).

Post-scriptum a "O lo uno o lo otro". Firmado por Víctor Eremita el 1 de marzo

de 1844 (publicación póstuma). El editor ficticio de O lo uno o lo otro justifica su propósito, da una explicación del seudónimo y del porqué del título de la obra.

Dos discursos edificantes (marzo de 1844): La salvación del alma por medio de la paciencia (Lc XXI, 19) y La paciencia en la espera (Lc II, 33-40).

Tres discursos edificantes (junio de 1844): Acuérdate de tu creador en los días de tu juventud (Eccl XII, 1), La esperanza de una felicidad eterna (II Cor IV, 17-18), y Conviene que El crezca y yo mengüe (Ioh III, 30).

Migajas filosóficas o un poco de filosofía. Por Johannes Climacus. Editado por S. Kierkegaard (junio de 1844). Las "migajas filosóficas" es una expresión que se opone irónicamente a los voluminosos tratados en los que se exponen los sistemas filosóficos. Climacus encarna la filosofía que en nombre del saber cree poder dar una explicación de todo.

El concepto de la angustia. Una simple deliberación sobre las líneas psicológicas en dirección al problema dogmático del pecado original. Por Vigilius Haufniensis (junio de 1844). Es una crítica a la ética racionalista, especialmente a la hegeliana. Basándose en los conceptos de posibilidad y libertad hace un análisis minucioso de la angustia, como estado precedente y consecuente al pecado original. Llega a la conclusión de que la angustia unida a la fe es el medio de salvación.

Cuatro discursos edificantes (agosto de 1844): Tener necesidad de Dios es la mayor perfección del hombre, El aguijón de la carne (II Cor XII, 7), Contra la pusilanimidad (2 Tim I, 7) y La verdadera oración hace vencedor al hombre (Mc VIII, 35; y Lc. IX, 24).

Estadios sobre el camino de la vida. Estudios de diversas personas. Publicado por Hilarius Encuadernador (abril de 1845). Está formado por tres obras. En la primera, In vino veritas, del seudónimo William Afham, cinco amigos presentan

sus motivos —estéticos— por los que es preferible no casarse. La segunda, Palabras sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones, escrita por un esposo anónimo, describe la belleza del matrimonio, criticando indirectamente algunos de los argumentos presentados anteriormente. La tercera, ¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento. Experiencia psicológica por el Frater Taciturnus, narra en forma de diario el rompimiento de un compromiso matrimonial a causa de la melancolía y conflictos religiosos (con clara referencia autobiográfica).

Tres discursos sobre circunstancias concretas (abril de 1845): Con ocasión de una confesión —entendida como un examen de conciencia delante de Dios—, Con ocasión de un matrimonio, Con ocasión de un entierro.

Un poco más que una postura al punto. Por S. Kierkegaard. Artículo publicado en el Faedrelandet el 9 de mayo de 1845. En este artículo pide no ser considerado el autor de textos que no lleven su nombre.

Actividad de un esteta ambulante, y cómo él cubrió, a pesar de todo, con los gastos de la fiesta. Artículo publicado en el Faedrelandet el 27 de diciembre de 1845. Firmado por Frater Taciturnus. Con este artículo se inició la guerra abierta entre P. L. Möller y Kierkegaard.

Apostilla conclusiva no científica a las "Migajas filosóficas". Por Johannes Climacus. Editado por S. Kierkegaard (febrero 1846). En la primera parte trata el problema objetivo de la verdad del cristianismo, desde el punto de vista histórico y especulativo. La segunda parte trata el problema desde el punto de vista subjetivo: la relación del sujeto con la verdad del cristianismo, o cómo hacerse cristiano.

Una reseña literaria (marzo de 1846). Firmada por Kierkegaard. Es una reseña a la obra Dos épocas de un autor anónimo y publicada por J. L. Heiberg. En sus páginas Kierkegaard da un diagnóstico de la sociedad contemporánea.

El libro sobre Adler (escrito en 1846-47, fue publicado póstumamente). Adler, pastor de Bornhelm, renunció a sus investigaciones filosófico-hegelianas en 1843 para atenerse solo a la Biblia. Kierkegaard analiza su postura teológica.

Discursos edificantes con diversos puntos de vista (marzo de 1847, publicación póstuma). Consta de tres partes. Con ocasión de una confesión (extenso discurso en el que queda de manifiesto el significado y valor de la categoría del individuo), Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo (tres reflexiones sobre la grandeza de la condición humana; Mt VI, 24-34), El evangelio de los sufrimientos (siete consideraciones sobre la alegría cristiana en el sufrimiento; Lc XIV, 27 y Mt XI, 30).

Las obras del amor: "Meditaciones cristianas en forma de discursos" (septiembre de 1847). En ella Kierkegaard explica la diferencia entre el orden cristiano y el orden humano partiendo del amor.

La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa (escrito en 1847, publicación póstuma). Es un texto inacabado sobre la hipertrofia de los medios de comunicación, poniendo en duda el que realmente comuniquen.

Discursos cristianos (abril de 1848). Está formado por cuatro partes. La primera expone las preocupaciones de los paganos. La segunda los sentimientos en la lucha ante los sufrimientos. La tercera contiene pensamientos que "hieren por la espalda para la edificación" (siete consideraciones en torno a pasajes bíblicos). Y la cuarta son unos discursos en torno a la comunión de los viernes.

La crisis y una crisis en la vida de una actriz. Por Inter et inter. Impreso en cuatro partes en el Faedrelandet en julio de 1848. Esta actriz, que el texto nunca nombra, era la esposa de Johan Ludvig Heiberg. Después de la muerte de Kierkegaard Heiberg lo publicó como un libro completo.

Mi punto de vista de mi actividad de escritor. Por Søren Kierkegaard. Edición póstuma escrita en 1848 y publicada por su hermano en 1859. Muestra cómo

toda su obra debe ser interpretada desde un punto de vista religioso y habla de la necesidad de la comunicación indirecta para lograr ese fin. Hace algunas reflexiones autobiográficas relacionadas con su tarea de escritor.

Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos piadosos. Son consideraciones sobre el silencio, la obediencia y la alegría cristianas comentando Mt. VI, 24-34.

La enfermedad mortal. Una exposición psicológica cristiana para la edificación y el despertar. Por Anti-Climacus. Editado por S. Kierkegaard en julio de 1849. En esta obra Kierkegaard hace un estudio del hombre como espíritu y de la desesperación de querer reducirse a una de sus categorías sin fundamentarse en Dios. La desesperación o pecado debe entenderse como un yo frente a Dios, y no mal interpretarse bajo categorías exclusivamente racionales.

El Sumo Sacerdote. El publicano. La pecadora. "Tres discursos a propósito de la comunión de los viernes" (octubre de 1849). Son consideraciones en torno a Heb IV, 15; Lc XVIII, 13; y Lc VII, 47.

La neutralidad de la armada o mi posición como autor cristiano dentro de la cristiandad (escrito en 1849, publicación póstuma). En esta obra Kierkegaard expone las perspectivas que quiere abrir a sus contemporáneos sobre la verdadera significación de la existencia cristiana en el seno de una cristiandad oficialmente establecida.

Ejercitación del Cristianismo. Por Anti-Climacus. Editado por S. Kierkegaard en septiembre de 1850. A partir de una exégesis de Cristo como ocasión de escándalo, Kierkegaard describe las exigencias de la fe, especialmente la de hacerse contemporáneo con Cristo.

Un discurso edificante (diciembre de 1850). Consideraciones sobre la pecadora (Lc VII, 37-50).

Con ocasión de una observación del Dr. Rudelbach concerniente a mí. Artículo publicado en el Faedrelandet el 31 de enero de 1851. Andreas Gottlob Rudelbach era una de las cabezas de la ortodoxia neo-luterana danesa. En este artículo Kierkegaard critica la Iglesia danesa.

La inmutabilidad de Dios. "Un discurso". Pronunciado el 18 de mayo de 1851 en la iglesia de la Ciudadela de Copenhague, y publicado en septiembre de 1855. A partir de Iac I, 17-22, critica el intento hegeliano de hacer una síntesis entre la filosofía de la historia y la teología.

Sobre mi obra de escritor. Por S. Kierkegaard (agosto de 1851). Kierkegaard explica el papel de varios seudónimos y subraya las categorías en las que debe entenderse el conjunto de su producción literaria.

Dos discursos a propósito de la comunión de los viernes (escrito en 1849 y publicado en octubre de 1851): Aquel a quien poco se le perdona, poco ama (Lc VII, 47). La caridad cubre la muchedumbre de los pecados (1 Pet. IV, 8).

Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos (septiembre de 1851). Muestra la hipocresía de la cristiandad en la Dinamarca de sus días, contraponiendo su modo de vida con las exigencias de Iac I, 22-27 y Act I, 1-12.

¡Juzgad vosotros mismos! Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos (escrito en 1851-1852, su publicación fue póstuma en 1876). Comentando dos textos del Nuevo Testamento, I Pet IV, 7 y Mt VI, 24-34, Kierkegaard hace una crítica directa al obispo Mynster y a la cristiandad oficial, que se sirven de su condición para conseguir honores mundanos.

Entre el 18 de diciembre de 1854 y el 26 de mayo de 1855 Kierkegaard publicó en el periódico Faedrelandet una serie de veintiún artículos en los que respondía a los ataques que recibía de El Corsario. La afirmación del obispo Martensen: «El obispo Mynster es un testigo de la verdad, uno de los verdaderos testigos de la verdad», fue el punto de partida de estos escritos que se caracterizan por el

abierto ataque a la Iglesia danesa y a algunos de sus representantes. A continuación, presentamos una lista de esos artículos:

1.º ¿Fue el obispo Mynster un “testigo de la verdad”, uno de los “verdaderos testigos de la verdad”? Publicado el 18 de diciembre de 1854. Kierkegaard escribió este artículo en febrero de 1854, inmediatamente después del discurso que pronunció Martensen con ocasión de la muerte del obispo Mynster, en el que dijo que este era un auténtico testigo de la verdad. Su publicación se retrasó diez meses porque, entre otras cosas, Kierkegaard quería medir muy bien el efecto que produciría. El artículo marca la tónica de lo que serán los veinte restantes.

2.º ¡No hay que demorarse! Publicado el 30 de diciembre de 1854.

3.º El pastor Paludan-Müller me desafía. Publicado el 12 de enero de 1855.

4.º El litigio con el obispo Martensen; la cristianización que es decisiva para la Iglesia establecida, no es conforme con el punto de vista cristiano. Publicado el 29 de enero.

5.º Dos nuevos testigos de la verdad. Publicado también el 29 de enero en formato separata.

6.º Con ocasión de la muerte del obispo Mynster. Publicado el 20 de marzo.

7.º ¿Rendir un culto cristiano a Dios o burlarse de Dios? Publicado el 21 de marzo.

8.º Lo que debe ser hecho —por mí o por otro, poco importa—. Publicado el 22 de marzo.

9.º La situación religiosa. Publicado el 26 de marzo.

10.º Una tesis —una sola. Publicado el 28 de marzo.

11.º “La sal”; porque “la cristiandad” es: la corrupción del cristianismo; “un mundo cristiano” es: la decadencia del cristianismo. Publicado el 30 de marzo.

12.º ¿Qué quiero? Publicado el 31 de marzo.

13.º Con ocasión de una proposición “anónima” que me fue hecha en el nº 47 de este periódico. Publicado el 7 de abril.

14.º ¿Sería bueno “dejar de tocar la alarma” ahora? Publicado el 11 de abril.

15.º El cristianismo con patente real y cristianismo sin patente real. Publicado el 11 de abril.

16.º ¡Qué cruel castigo! Publicado el 27 de abril.

17.º Un resultado. Publicado el 10 de mayo.

18.º Un monólogo. Publicado el 10 de mayo.

19.º Concerniente a una tonta y presuntuosa acusación contra mí mismo y la concepción del cristianismo de la que soy portavoz. Publicado el 15 de mayo.

20.º Por la reimpresión del “Ejercicio del cristianismo”. Publicado el 16 de mayo.

21.º El silencio del obispo Martensen es 1) un punto de vista cristiano insostenible; 2) ridículo; 3) tontamente prudente; 4) para más de una consideración menospreciable. Publicado el 26 de mayo.

Kierkegaard dejó de publicar sus artículos en el Faedrelandet y comenzó la edición de unos cuadernillos bajo el título El Instante. Aparecieron nueve números entre mayo y septiembre de 1855. Cuando cayó enfermo ya estaba preparado el número diez, que se envió a la imprenta el 2 de octubre de 1855 y se publicó póstumamente en 1881. Todos estos números constituyen una crítica abierta al cristianismo oficial. Entre el segundo y el tercer número, en el mes de mayo, publicó un cuadernillo titulado Cómo Cristo juzga el Cristianismo oficial 85.

* * *

Como se ve, la obra de Kierkegaard es vasta y variopinta. Pero se pueden encontrar algunos elementos que le den unidad. No es posible entender al filósofo danés fuera del radicalismo cristiano86. Las posibles hermenéuticas de su obra deben respetar la finalidad religiosa que su autor confiesa tener repetidas veces. Detrás de toda lectura de Kierkegaard, para permanecer fieles a su mensaje último, deben quedar claros algunos puntos que son de naturaleza teológica y metafísica, y que serán los temas principales de los próximos capítulos: la contingencia del yo, que tiende hacia la nada si permanece en la inmediatez del estadio estético, y por la que necesita de una fundamentación trascendente; los límites de la razón, que empujan hacia la desesperación, producto del pecado; y la infinitud de la fe, con la que llega a término la vocación humana y cristiana del individuo.

III. LA CATEGORÍA DE KIERKEGAARD: EL INDIVIDUO

El individuo es presentado por el mismo Kierkegaard como mi categoría. De hecho se puede entender toda la producción kierkegaardiana como un pensar el individuo87. Pensamiento ético cargado de consecuencias prácticas, ya que Søren no pretendía fundar una escuela filosófica sino, a la manera socrática, solamente “llamar la atención”, “despertar las conciencias”. En las siguientes páginas analizaremos los elementos principales que configuran al individuo como la categoría del pensamiento kierkegaardiano.

El individuo como categoría dialéctica antihegeliana

La filosofía dominante en la Dinamarca de la primera mitad del siglo xix era la alemana, y la de Hegel en particular. No vamos a describir su sistema de pensamiento, pues excede el objeto de estas páginas. Solo diremos que Hegel concibe la realidad como un Todo —que va tomando diversos nombres en las diferentes partes de su sistema, como Espíritu, Idea, Absoluto, etc.—. Esta única realidad no es —como pensaba Spinoza—, fundamentalmente Sustancia, sino un Sujeto que avanza en la historia dialécticamente, mediante las oposiciones y mediaciones entre tesis y antítesis, superadas por la síntesis. En este contexto, lo individual, lo particular, lo finito es visto solo en función del Todo, como un momento en la evolución dialéctica. Dicho sistema no distingue suficientemente entre Dios y el mundo: la trascendencia divina deviene inmanencia. Las críticas kierkegaardianas al sistema hegeliano y su defensa del individuo como un existente real, no meramente ideal, han de colocarse en este contexto.

La categoría del individuo, presentada bajo distintas ópticas a través de las obras seudónimas y la comunicación directa, tiene, por tanto, una significación polémica. Kierkegaard se encuentra en un ambiente intelectual cargado de idealismo: el Sistema —así se referirá siempre a la construcción filosófica hegeliana— anula al individuo, porque este es concebido como un momento del Infinito, como simple modo —utilizando terminología spinoziana— del Absoluto88. Para el filósofo danés, el sistema omniabarcante no deja espacio alguno a la libertad: la “mediación” entre los opuestos, operada por la dialéctica hegeliana, será la vida del Absoluto, el proceso necesario de su devenir. Una mediación, por tanto, necesaria y no libre, en la que las elecciones “libres” de los individuos son solo momentos de la autoafirmación de la vida absoluta del Absoluto.

Para el sistema, el Absoluto se identifica con el mundo y con la historia universal. En este contexto se comprende la afirmación clara y rotunda de Kierkegaard de que toda la confusión de los tiempos modernos consiste en haber olvidado la diferencia absoluta, la diferencia cualitativa entre Dios y el mundo. Para subrayar esta distinción metafísica, Kierkegaard introduce la categoría del

salto, en el lugar de la mediación hegeliana89, pues esta última destruye, en opinión del danés, la realidad propia de Dios y del hombre. Mediar a la manera de Hegel, es identificar los contrarios, suprimir la diferencia irreductible del Dios trascendente y el mundo creado, y del pensamiento universal con el individuo en su realidad existente90. Entre el mundo humano y el divino, entre lo finito y el infinito existe un abismo que ninguna mediación lógica puede superar: no queda sino saltar. El salto es identificado con la decisión libre del individuo singular. Ya veremos más adelante el papel que Kierkegaard atribuye al "salto" en relación con la fe.

La especificidad existencial del individuo aparece con claridad cuando Kierkegaard distingue entre la esfera de la reflexión y la del mundo de la libertad. En una parte de Aut-Aut, titulada El equilibrio entre la estética y la ética en la formación de la personalidad, considera que las "cabezas filosóficas" —los filósofos hegelianos— juegan con las fuerzas titánicas del pasado, "median" eliminando el principio de no contradicción, para establecer una unidad superior. Construyen así un edificio teórico impresionante, pero que se aleja de la realidad de la existencia ordinaria. En concreto, frente a las preguntas éticas que se plantea toda persona responsable, el sistema permanece mudo. Los filósofos hegelianos no le pueden decir «qué ha de hacer un hombre en la vida»91.

Para el danés, el problema que se presenta en el sistema es que, habiendo establecido una mediación absoluta entre los opuestos en las síntesis superadoras, no queda espacio para la elección libre. Esta problemática de la libertad se basa en el hecho «de confundir dos esferas, la del pensamiento y la de la libertad»92. La filosofía —entendida en sentido hegeliano93— tiene que ver con las esferas propias del pensamiento, donde reina la necesidad: son la lógica, la naturaleza, y en cierto modo la historia universal, considerada por Hegel como determinada por leyes necesarias. De hecho, el filósofo de Stuttgart definirá la libertad como "conciencia de la necesidad".

Pero donde el sistema no tiene nada que hacer es con el acto interior de los hombres, que es la auténtica vida de la libertad. En lo íntimo de la persona no se encuentra mediación alguna:

Por el contrario, el obrar interno le pertenece solo a él y le pertenecerá por toda la eternidad; es algo que la historia, y la historia universal no pueden quitarle,

algo que le acompaña para bien y para mal94.

Si el filósofo sistemático explica todo con la mediación dialéctica, sin tener en cuenta la libertad del acto interior, «gana el mundo entero pero se pierde a sí mismo; esto no puede sucederle a quien vive para la libertad, por mucho que perdiera»95.

La pura reflexión no llegará nunca al mundo de la libertad. En la Apostilla conclusiva no científica a las "Migajas filosóficas", Kierkegaard intenta demoler la identificación idealista entre pensamiento y ser. Según nuestro filósofo, la especulación de corte hegeliano intenta alcanzar la realidad desde el interior del pensamiento: «El pensamiento no está solamente capacitado para pensar, sino para dar realidad»96. Para Kierkegaard, por el contrario, el existente no se deja pensar. Entiende aquí por "existir" la existencia ética del individuo:

Existir (en el sentido de ser este hombre concreto) es sin duda una imperfección frente a la vida eterna de la idea; sin embargo, es una perfección respecto al no ser absolutamente. Una condición así intermedia es aproximadamente el existir, algo que conviene a una naturaleza intermedia como es el hombre97.

El ser hombre individual, por tanto, no es una existencia ideal o conceptual, sino real. «La existencia es siempre la realidad singular, lo abstracto no existe»98. El pensamiento abstracto del sistema es un pensamiento sin sujeto pensante: «Hace abstracción de toda otra cosa que esté fuera del pensamiento, y el pensamiento no conoce otro medio que a sí mismo». Kierkegaard acusa a Hegel de gnosticismo y de fantasía, ya que «solo fantásticamente un existente puede existir sub specie aeterni»99. La Lógica de Hegel debería llamarse "Los movimientos propios del pensamiento puro". Pasar del pensamiento a la existencia es casi un delito. Cómicamente Kierkegaard comenta que la obra hegeliana debería haber sido escrita sin prefacio, sin notas y sin polémicas con otros autores:

Polemizar en una obra de ese género mediante notas contra este o ese autor indicados con nombres y apellidos, comunicar señales indicativas del camino: ¿qué quiere decir todo esto? Quiere decir que existe un pensante, el cual piensa el pensamiento puro, un pensante que habla con los “movimientos propios del pensamiento”, y ciertamente habla a otro pensante con quien quiere, por tanto, entrar en relación. Pero si él es un pensante que piensa el pensamiento puro, he aquí que en ese preciso momento toda la dialéctica griega se apodera de su persona con la ayuda de la policía de seguridad de la dialéctica de la existencia, y consigue tirarle al suelo sujetándole por el vestido, no en calidad de secuaz, sino para lograr saber cómo hace él para relacionarse con el pensamiento puro; y en ese mismo momento el encantamiento se desvanecerá100.

El problema personal del filósofo sistemático es que, aunque consigue construir un magnífico palacio que teóricamente lo explica todo, no encuentra lugar para su propia existencia finita. «La tendencia sistemática lo promete todo y no cumple absolutamente nada. Su mejor refutación es que sus autores son incapaces de vivir en sus magníficas construcciones»101. En un texto del Diario de 1846, escribía así:

Sucede a la mayoría de los filósofos sistemáticos, respecto a su sistema, como a quienes construyen un castillo y después se marchan a vivir al pajar: por su propia iniciativa ellos no viven en aquella construcción sistemática. Pero en el campo del espíritu todo esto constituye una objeción capital102.

Kierkegaard afirmará categóricamente —en polémica con el sistema falto de una ética— que la realidad más radical es la dimensión ética del sujeto:

La propia realidad ética debe tener más significado ético para el individuo que el cielo y la tierra y todo lo que contienen, más significado que los seis mil años de la historia universal y que la astrología, más que la ciencia veterinaria, incluyendo incluso todo lo que exige la época (…). Si no fuera así, sería peor para el individuo, porque no tendría entonces absolutamente nada, no tendría

ninguna realidad103.

El individuo, por tanto, no pertenece al mundo de la necesidad —lógica, naturaleza, historia universal— sino al mundo ético de la libertad. El pensamiento puro, el sistema abstracto, distrae al hombre del único interés serio: el de su existir ético.

El individuo como síntesis

Pero ¿quién es el individuo para Kierkegaard? Nuestro autor, a pesar de ser visceralmente anti-hegeliano, toma del filósofo alemán mucho de su terminología. Por eso leeremos en las próximas páginas conceptos como "síntesis", "dialéctica", "devenir", "Absoluto", etc.

En concreto, Kierkegaard concibe al hombre como un ser dialéctico. Es decir, el hombre no es "uno" desde su inicio: es un compuesto de elementos, y por tanto debe "convertirse" en "individuo", poniendo la "síntesis" que confiere la unidad a los distintos elementos. Con palabras más sencillas, podríamos decir que "el individuo no nace, sino se hace". Se "hace" mediante una síntesis que es la consecuencia de una elección: la síntesis se alcanza cuando el hombre se ha escogido a sí mismo libremente, pero solo si lo ha hecho con la conciencia de ser criatura, de no ser absolutamente autónomo. En términos más kierkegaardianos, la síntesis se realiza cuando el individuo se apoya en el Absoluto, como ser libre y al mismo tiempo como dependiente de la Potencia Divina. Escribe Kierkegaard en La enfermedad mortal, donde se encuentra gran parte de su antropología: «Al auto-relacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado»104, es decir, en Dios. Todo esto exige una explicación, que procuraremos dar en los próximos párrafos.

El ser dialéctico del hombre hace posible concebir la existencia ética como un inter-esse, es decir un ponerse en medio de los dos elementos que deben ser sintetizados. Como se expondrá a continuación, los binomios que han de alcanzar la síntesis son alma-cuerpo, finitud-infinitud, posibilidad-necesidad y tiempo-eternidad. La síntesis no se realiza a través de una mediación lógica, al modo hegeliano, sino que se logra con la categoría del "salto", que Kierkegaard identifica con la decisión libre. El "salto" manifiesta el carácter riesgoso de la existencia ética, y hace que la vida se configure como "lucha"105. Se llega a ser individuo no por necesidad lógica sino por una decisión libre y, por lo tanto, ética. Si no se "lucha" por sintetizar los distintos elementos de la existencia humana, se corre el riesgo de no llegar a ser nunca un "individuo", un hombre singular con conciencia de su propio valor como criatura de Dios. Sin la síntesis,

el hombre está condenado a una existencia superficial, vana, superflua, que termina en la desesperación.

Como ya hemos anunciado, los análisis existenciales de Kierkegaard presentan diversos niveles de composición en el hombre. En primer lugar, el hombre es una síntesis de cuerpo y alma. A través del cuerpo y el alma los hombres pueden descubrir las posibilidades y las limitaciones de su propia existencia106.

El cuerpo presenta dos funciones que actúan dialécticamente frente al espíritu (anticipamos que "espíritu" en este contexto no se identifica con alma, sino que es la síntesis de cuerpo y alma). La primera función es la de limitar: el cuerpo hace que los hombres se encuentren determinados espacio-temporalmente, que entren en contacto con el mundo concreto, con la realidad circunscrita, cambiante y contingente. La segunda función no es limitadora, sino que abre múltiples posibilidades: a través de la sensibilidad, el yo puede poseer aquello que desea en el mundo inmediato. El placer sensible se presenta de este modo como una de las posibilidades de la afirmación existencial del individuo.

Por su parte, el alma trasciende lo concreto y se abre al mundo de la razón como facultad de la posibilidad. La razón puede construir infinitos mundos posibles, establecer normas de conducta, representar infinidad de imágenes, puede incluso esquematizar la realidad con el fin de infundir seguridad a la existencia humana. Pero como la razón como posibilidad presenta una infinidad tan abierta de caminos posibles de emprender, hace que el yo, delante de esa apertura, se angustie: las infinitas posibilidades se identifican con la nada, ya que para que todo sea posible no debe haber nada que sea real. La infinita posibilidad abstracta, el todo indeterminado, es la nada en la que el alma humana se angustia.

La síntesis entre alma y cuerpo es denominada "espíritu". El espíritu pone en relación el alma y el cuerpo, donde se despierta la autoconciencia. Cuando el hombre comienza a reflexionar, después de la etapa inocente de la infancia, el espíritu pone el alma frente al cuerpo: el yo conoce lo que significa cada cosa, sus determinaciones y sus posibilidades, su complementariedad y su oposición. Inicia así el proceso de autoconstitución del individuo, de su fundamentación.

El yo se constituye en una doble relación: cuerpo y alma deben entrar en relación a través del espíritu, pero el espíritu es al mismo tiempo una relación consigo mismo. Kierkegaard entiende esta estructura relacional del hombre no solo en

sentido ontológico, sino sobre todo, como ya hemos dicho anteriormente, en sentido ético-religioso107. Piensa que una relación que se relaciona consigo mismo —es decir un yo autoconsciente— tiene que haberse puesto a sí mismo (autocreación) o haber sido puesto por otro (criatura). Lo propio de la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma, de donde se sigue que ha sido puesta por otro. En ese doble relacionarse, el yo debe escoger si fundamentarse sobre un tercero, es decir sobre la potencia que ha puesto el espíritu mismo, Dios, o auto-fundamentarse. El yo que se fundamenta en el Absoluto es libertad, precisamente porque ha escogido el Absoluto, que es su origen y su fin, es decir, su verdad intrínseca; el yo que se ha escogido a sí mismo como auto-fundamento, en cambio, es desesperación. «El yo es libre no porque se transfiera a sí mismo y se anule en el Infinito, ni siquiera porque abandone su ser (…) en el finito, sino porque se alza como afirmación de capacidad de elegir el Absoluto»108.

Hay un texto del Diario en el que Kierkegaard despliega su capacidad metafísica, para explicar cómo la Omnipotencia divina es el fundamento de la libertad humana. En 1846 escribe que «lo máximo que se puede realizar en favor de una criatura es que sea libre. Para poder hacerlo, es precisamente necesaria la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería crear dependencia (…). Toda potencia finita conlleva dependencia; solo la omnipotencia puede crear independencia»109.

Lo que Kierkegaard intenta decir es que Dios, precisamente porque es toda la potencia, puede crear un ser libre, puede hacer partícipe a una criatura de su libertad. En el orden humano, el hombre es verdaderamente libre y responsable de sus actos. Solo la omnipotencia divina es el fundamento de la libertad creada. Parecería que el poder se manifiesta en la capacidad de someter a los demás. Es lo que vemos tantas veces en la historia de la humanidad, donde abundan la tiranía y el despotismo. En Dios es todo lo contrario: su poder hace posible que gocemos de este don maravilloso de la libertad:

Solo la omnipotencia puede retomarse a Sí misma mientras se dona, y esta relación constituye precisamente la independencia de todo el que le recibe. La omnipotencia de Dios es idéntica a su bondad. Porque por la bondad se da completamente, pero de modo que, al retomarse a Sí mismo de manera omnipotente, hace independiente a todo el que le recibe. Toda potencia finita

conlleva dependencia; solo la omnipotencia puede crear independencia, puede producir de la nada lo que tiene consistencia en sí, por el hecho de que la omnipotencia siempre se retoma a sí misma110.

Nos encaminamos hacia la conclusión de Kierkegaard: solo la dependencia total de Dios, fundada en la comunicación del amor de la creación, hace posible la libertad del hombre. La omnipotencia crea de la nada: en este sentido dependemos completamente de Dios. Pero al mismo tiempo, creándonos de la nada, Dios omnipotente nos deja independientes y libres. Es más, para dejarnos en libertad es necesario provenir de la nada: si fuésemos algo delante de Dios se establecería una relación entre dos cosas finitas. En esta dialéctica del límite es imposible el don completo y totalmente desinteresado de la libertad:

Si el hombre gozase de la mínima consistencia autónoma delante de Dios (como pura materia), Dios no lo podría hacer libre. La creación de la nada exige a su vez que el Omnipotente pueda crear seres libres. A quien yo debo absolutamente todo, mientras conserva absolutamente todo en el ser, me ha creado independiente111.

Volvemos así a la consideración antropológica de La enfermedad mortal: el individuo que se sabe completamente dependiente de la potencia que lo ha creado, ese es verdaderamente libre. Una libertad que no se fundamente en Dios no es una auténtica libertad: en realidad es una libertad alienada, porque el individuo que no es alguien delante de Dios, no posee un yo y vive fuera de sí112.

Los análisis existenciales de Kierkegaard nos conducen a otros niveles de constitución dialéctica. Después del de alma y cuerpo, debemos ahora referirnos a la dialéctica entre finitud e infinitud. El yo del individuo es también una síntesis entre estos dos elementos. Si el hombre no encuentra esta síntesis en su vida, no llegará a poseer un yo. La infinitud es un producto de la “fantasía”, que hace que el hombre se encuentre en una existencia ideal, que rechaza las limitaciones del mundo concreto finito, de sus circunstancias reales. En un mundo fantástico el hombre se pierde a sí mismo porque se convierte en un ser

imaginario. El rechazo de la finitud refugiándose en una fantasía infinita puede crear los sistemas lógicos abstractos de Hegel; o crear una religión fantástica, en la que el hombre reniega de sí mismo, de su realidad determinada, e intenta relacionarse como espíritu angélico con un dios inventado por él; o vivir de amores ilusorios, después de un desengaño amoroso finito. El yo que rechaza lo finito para habitar en un mundo infinito fantástico terminará en la desesperación.

Si el yo se pierde cuando desde la infinitud rechaza la finitud, también se pierde cuando rechaza lo infinito en nombre de la finitud. El hombre que prescinde del infinito es un hombre mundano, que se encuentra solo en contacto con lo inmediato, que da valor infinito a cosas que no tienen ninguna importancia: la riqueza, los placeres sensibles, los honores. El hombre mundano se empequeñece, perdiendo su subjetividad: se ve privado de un yo delante de sí mismo y delante de Dios.

La síntesis entre la infinitud y la finitud no se resuelve escogiendo uno de estos dos elementos:

El yo es la síntesis consciente entre infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que solo puede verificarse relacionándose uno con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis113.

El hombre debe hacerse “concreto” —es decir, debe dejar de ser un concepto abstracto de la lógica sistemática—, donde desde la finitud de la corporeidad y de la situación circunstancial llega a relacionarse infinitamente con Dios. La relación personal del hombre con Dios no es “fantásticamente” infinita, es más bien la relación de un hombre que, escogiéndose a sí mismo y fundamentándose en la Potencia Divina, se elige con toda su determinación finita, en sus circunstancias vitales, y no de manera abstracta.

El hombre es también una síntesis de necesidad y posibilidad:

El yo es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad114.

El yo que prescinde de su necesidad será un yo desesperado: el yo huye de sí mismo, para perderse en un mar de posibilidades, sin poder volver a nada que sea necesario. Cuando todo se presenta como posible, el yo se convierte en un espejismo, perdiendo el sentido de la realidad. El hombre irreal es aquel en el que falta la fuerza para obedecer, para someterse a la necesidad del propio yo, aquel en el que falta todo aquello que se puede llamar los límites del propio ser. Por tanto, no se acepta a sí mismo con sus limitaciones, y así se convierte en un yo fantasmagórico, irreal.

Aceptarse a sí mismo en su necesidad no implica que no pueda haber cambios. Kierkegaard propone precisamente un camino ético para transformarse en individuo. Quedarse solo en la necesidad sería la actitud propia de aquel que exclama. “¡Qué le voy a hacer! ¡Estoy hecho así!”. Aceptando la necesidad —mis limitaciones, mi carácter, mi historia personal— hay que abrirse a la posibilidad de la mejora, del crecimiento. El yo que se encierra en la necesidad ha perdido a Dios, porque «para Dios todo es posible». Todo aquel que se encierra en la necesidad no podrá rezar:

Para rezar es necesario, de una parte, que haya un Dios, que haya un yo, y de otra parte que haya posibilidad; o si se quiere expresar de otro modo equivalente, para rezar se necesitan un yo y posibilidad, entendiéndola en el sentido más plenario de la palabra, ya que Dios es lo mismo que la absoluta posibilidad, o la absoluta posibilidad es Dios. Y solo quien haya sido sacudido en su íntima esencia de tal modo que llegue a ser espíritu, comprendiendo que todo es posible…, solo ese ha entrado en contacto con Dios. Porque lo que hace que un hombre pueda rezar no es otra cosa que el hecho de que la voluntad de Dios sea lo posible; si no hubiera más que lo necesario, entonces el hombre sería tan esencialmente mudo como lo es el bruto115.

Mientras que para el yo fantasmagórico todo es posible porque ha perdido la

realidad —«la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad»—, el yo que pone la síntesis no pierde la realidad —él es aquello que es— sino que se abre a la posibilidad que se fundamenta en Dios: «el creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento»116.

Si bien La enfermedad mortal no analiza explícitamente la síntesis entre tiempo y eternidad, esta dimensión del ser del hombre puede considerarse como uno de los hilos conductores de la entera producción literaria kierkegaardiana117. En la obra seudónima El concepto de la angustia, Vigilius Haufniensis utiliza un término danés, Oejeblik —identificable con el Augenblick alemán, es decir, un abrir y cerrar de ojos— como metáfora para referirse a la síntesis de tiempo y eternidad, y que podemos denominar el "momento" o el "instante". Según el seudónimo, la síntesis entre tiempo y eternidad es la "expresión" de la síntesis entre el cuerpo y el alma en el espíritu. Cuando el espíritu —la síntesis— se pone, «existe el momento»118. El momento expresa el contacto ambiguo entre tiempo y eternidad.

Cuando el hombre vive solamente en la temporalidad, ignorando o dando la espalda a la eternidad, el momento no es la síntesis, sino solo la fugacidad de un tiempo que es una mera sucesión de instantes, uno junto al otro, sin sentido y sin finalidad. A la vez, cuando la eternidad se entiende como abstracta, se la mira como un soldado que en la frontera de su país observa lo inalcanzable; o, como los filósofos sistemáticos, se puede hablar de la eternidad como identidad con el pensamiento puro: de esta manera, la temporalidad se escapa de las manos del que especula.

El momento, en cambio, es el instante en el que la eternidad penetra en el tiempo, dando un sentido a la temporalidad. Kierkegaard propone dar valor de eternidad a cada momento vivido, huyendo de la superficialidad de una existencia en la que el tiempo se escurre de entre las manos, sin sentido ni orientación. Cuando el hombre pone la síntesis, el tiempo se pude dividir en pasado, presente y futuro: es la eternidad la que provee de sentido y de finalidad al tiempo. Sin el momento —el ambiguo contacto entre el tiempo y la eternidad —, no se podría superar la ausencia de sentido de la vida estética que vive en medio de la fugacidad, o de la visión cíclica de la historia propia de un paganismo carente de espíritu.

La síntesis entre tiempo y eternidad será desarrollada por Kierkegaard sobre todo

en el ámbito de las relaciones entre el creyente y Cristo: siendo Cristo el Eterno que se hace hombre y por lo tanto se convierte en temporal, el creyente, mediante la fe, deberá llegar a ser contemporáneo suyo. La contemporaneidad con Cristo, como explicaremos en el capítulo quinto, es posible por este contacto de la eternidad con el tiempo, que en la condición existencial se verifica en el momento.

Después de estos análisis, el individuo kierkegaardiano aparece como:

a) un ser individual: las únicas cosas que existen son individuos, lo abstracto no existe;

b) dialéctico: en el hombre hay diversos componentes que se deben sintetizar;

c) en proceso: la síntesis del espíritu no viene dada, es un esfuerzo libre ético-religioso para encontrar la unidad en el fundamentarse del yo en el Absoluto;

d) finalizado teológicamente: el individuo se afirma a sí mismo solo delante de Dios; la falta de fundamento en el Absoluto lleva al yo a la desesperación y a la pérdida de sí mismo.

El individuo es mayor que la especie

Si hasta ahora hemos visto al individuo como categoría dialéctica anti-hegeliana, y hemos intentado mostrar las implicaciones metafísicas de tal categoría, ha llegado el momento de acercarnos a la temática más existencial de Kierkegaard, que está contenida en la teoría de los "Estadios". Aunque este tema lo dejaremos para el capítulo siguiente, es imprescindible presentar aquí algunos textos del Diario, en los que nuestro pensador terminará por delinear qué entiende por "individuo".

Al final de 1847 Kierkegaard redacta un texto que publicará más adelante con algunas modificaciones como una nota anexa a Mi punto de vista. En él establece que el tiempo, la historia, la humanidad entera debe pasar a través de la categoría del individuo. El danés considera que su importancia histórica como pensador va unida a su categoría:

Si yo debiese pedir un epitafio para mi tumba, no pediría otro que "Aquel Individuo" —aunque ahora esta categoría no se entienda. Lo será en breve. Con esta categoría "el Individuo", cuando todo aquí era sistema sobre sistema, yo entré en polémica con el sistema, y ahora ya no se habla más del sistema. A esta categoría está totalmente unida la posible importancia histórica que yo tenga. Quizás mis escritos se olviden muy pronto, como los de muchos otros. Pero si esta categoría es cierta, si es importante, si con ella yo he dado en el punto clave, si he entendido bien que esta era mi misión, por lo demás para nada alegre ni cómoda ni estimulante: si se me concediera esto, aunque haya sido a precio de inenarrables sufrimientos interiores, y de indecibles sacrificios exteriores: en ese caso yo permanezco, y mis escritos conmigo119.

Kierkegaard considera que esta categoría está no solo en el centro de su producción literaria, sino en el centro mismo del cristianismo: «"El Individuo":

en esta categoría está y se juega la causa del cristianismo, después de que el desarrollo del mundo ha alcanzado el grado actual de reflexión»120.

El individuo será el ancla que podrá frenar el panteísmo del sistema: sin esta categoría el panteísmo vencerá, porque faltará precisamente la distinción entre Dios y el mundo y la responsabilidad personal se confundirá con la del Todo, o con la de la Masa o la del Público.

Kierkegaard quiere ofrecer como contribución a la historia lo que él denomina "su" categoría: el individuo libre y dependiente de Dios, responsable delante de Él del uso que ha hecho de su libertad. Por eso, la única realidad en sentido fuerte es la existencia ética del individuo, que goza de un valor de eternidad. Las consecuencias eternas de la existencia humana son tan importantes, que Kierkegaard pone en movimiento toda su capacidad literaria para desenmascarar los sofismas que tienden a identificar el individuo con una idea abstracta, con un miembro de una especie, o con la masa, con el gentío, o el público.

En 1848, en un texto del Diario, elabora una crítica a la identificación moderna entre pensamiento y ser. Esta vez se detendrá no solo en Hegel, sino también en otros filósofos modernos importantes. Spinoza y Leibniz conciben la existencia como "concepto de existencia", es decir una existencia ideal, no real. En cambio, «Kant tiene razón cuando afirma que del concepto de existencia no se desprende ninguna nueva determinación de contenido. Kant es claro, y piensa honestamente en la existencia como algo no identificado con el concepto, es decir piensa en una existencia empírica. (…). La existencia corresponde a la realidad individual, al individuo (aquello que ya enseñó Aristóteles): permanece fuera, y de ninguna manera coincide con el concepto. Para un solo animal, una única planta, un hombre individual, la existencia (ser —o no ser) es algo decisivo; un hombre individual no tiene una existencia conceptual. El modo en el que la filosofía moderna habla de la existencia demuestra que no cree en la inmortalidad personal; la filosofía en general no cree, solo entiende la eternidad de los "conceptos"»121.

La eternidad personal: he aquí el problema con el que tiene que hacer frente cada individuo como existente. El individuo es algo más que su concepto. En fuerte polémica con Hegel, Kierkegaard afrontará la categoría desde un punto de vista metafísico-religioso: el individuo es imagen de Dios. Leamos este texto de 1850:

No, el error está principalmente en esto: que el universal, en el que el hegelianismo hace consistir la verdad, se ha encerrado en el concepto, es un abstracto, el Estado, etc. Él no llega a Dios que es la subjetividad en sentido absoluto, y no llega a la verdad: al principio que realmente, en última instancia, el Individuo es algo más que la especie, es decir el Individuo considerado en su relación con Dios.

Cuántas veces he escrito que Hegel hace de los hombres, en el fondo, como los paganos, un género animal dotado de razón. Porque en una especie animal vale siempre el principio: el individuo es inferior a la especie. El género humano tiene la característica, precisamente porque cada Individuo ha sido creado a imagen de Dios, de que el Individuo es superior a la especie.

Que todo esto se pueda tomar en vano es horrible: lo concedo. Pero el cristianismo consiste en esto, y en el fondo la batalla se debe dar aquí122.

Si el cristianismo consiste en esto —hacerse individuo delante de Dios, con una responsabilidad eterna— la cristiandad (entendida como lo opuesto al cristianismo) es la sociedad del hombre-masa, del público, de la existencia inauténtica del número123. «Todo lo que es masa —escribirá Kierkegaard en 1854— es desde el punto de vista cristiano eo ipso algo perdido; porque la "masa" desde el punto de vista cristiano es la categoría de la perdición. La salvación estaría en la masa solo cuando todos se hicieran individuos y dejaran de ser masa, solo entonces sería posible que todos pudiesen ser salvados»124.

Considerar al hombre como masa depende de la determinación animal de la naturaleza: «Corresponde perfectamente a la imagen del animal sentirse seguro cuando se encuentra en el rebaño y sentirse en peligro al separarse del rebaño». Pero en el cristianismo el peligro consiste precisamente en no salirse del rebaño y convertirse en individuo. La primera condición para la salvación es hacerse individuo. Incluso el hombre-masa, el número, el público, deberá entenderse con la muerte. Y no se muere "en masa", sino individualmente. Frente a Dios solo cuentan los individuos: el número no tiene ninguna importancia:

El número es para la eternidad, eternamente, lo eternamente indiferente; o sobre todo el número es lo que no existe en la eternidad. En la eternidad todo sucede a

la inversa; cuanto mayor el número, más fácil para ella deshacerse de él. Es muy duro para la eternidad tener que deshacerse de un Individuo, cuando es Individuo (ay de mí, fuera de la masa, ¿cómo se le puede llamar?); él es objeto de la solicitud de la eternidad: ella desea ardientemente salvarle, y le rechazaría infinitamente de mala gana. Sin embargo, apenas se encuentre delante de diez mil millones, la eternidad los expulsa de un soplo con mayor facilidad que un soplo el polen de las flores.

Sobre este punto el cristianismo no cede. No te ayude la disculpa de que quizás tú querías fingir que solo por humildad te has emboscado en la masa, que eras demasiado humilde para querer ser un Individuo. Oh, amigo mío, la soberanía divina conoce muy bien los embrollos del hombre y que —incluso bajo pretexto de humildad— en el fondo se trata de hacerse masa, porque en la "masa" está la fuerza del hombre (…). Dios se hace invisible apenas aparece la masa. Esta masa —omnipotente— puede, si placet, darse de narices con la puerta, pero no va más adelante porque Dios existe solo para el individuo: esta es su soberanía. No sucede con Él como con la majestad humana a la cual el mayordomo va a decirle: "su Majestad deberá asomarse al balcón, ¡hay alrededor de veinte mil personas que le esperan en la calle!". No, cuando se reúnen veinte mil hombres en masse, Dios no se deja ver de ninguna manera. Cuando está el Individuo —sí, entonces la Majestad divina (divina también en esto, y tan por encima de todas las formas que no es necesario ningún intermediario —¡Oh, qué majestad y qué amor infinito!—, ni siquiera un ángel entre Él y este Individuo) se hace ver inmediatamente, porque ella existe para el Individuo125.

El hombre masificado, el número que forma parte de la muchedumbre, lleva una vida inauténtica, una existencia sin sentido, y por tanto sin un yo personal. En este caso no se puede establecer una verdadera relación con Dios: solo una relación fantástica fruto de la imaginación.

Llegar a ser individuo: he aquí la tarea eterna de la vida. Esta vida humana individual, esta historia humana concreta, que existencialmente puede atravesar diversos estadios: podrá llegar a alcanzar el ser un individuo delante de Dios, o podrá permanecer en la desesperación de lo inmediato de la vida estética.

IV. LOS ESTADIOS EXISTENCIALES

En el capítulo precedente hemos abordado el análisis del individuo desde distintos puntos de vista. Ahora nos toca ver el dinamismo del individuo en su dimensión ético-religiosa. Según la conciencia que uno tenga de sí mismo, esto es, dependiendo de la fuerza que tenga la fundamentación del yo, el hombre se encuentra en situaciones existenciales diversas, atraviesa distintos estadios existenciales. El individuo puede encontrarse en el estadio estético, o en el ético, o puede dar el salto al religioso.

Es posible que el tratamiento que hace Kierkegaard de los estadios existenciales sea el aspecto más característico de su pensamiento126. Las obras seudónimas que tratan esta cuestión —sustancialmente Aut-Aut, Temor y temblor y Estadios en el camino de la vida— subrayan los análisis existenciales, haciendo hincapié en las manifestaciones externas del obrar humano, mientras que las obras más maduras de su producción literaria, las inmediatamente posteriores a la Apostilla conclusiva —La enfermedad mortal, Ejercitación del Cristianismo— junto con El concepto de la angustia, consideran estos estadios existenciales desde el punto de vista de la interioridad del sujeto, a través de un sutil análisis fenomenológico de la conciencia angustiada, desesperada y confiada. En otras palabras, el conjunto de la comunicación indirecta de Kierkegaard, a través del juego de los seudónimos, es un análisis de la existencia humana, realizado desde distintos puntos de vista, pero siempre con un único fin último: hacer comprender al lector que debe convertirse en individuo, que debe redescubrir su unidad interior a través del espíritu que se fundamenta en el Absoluto.

Las explicaciones que hace Kierkegaard de los distintos estadios están llenas de matices, en los que se advierten una cierta evolución de su pensamiento127. En las líneas que siguen intentaremos presentar las características generales de los diversos estadios128.

El estadio estético

Según el danés, el estadio estético de la existencia, común a la mayoría de los hombres de su tiempo, representa el nivel más bajo de vida humana: el esteticismo es falta de espíritu y pone de manifiesto la inconsciencia de ser un yo.

En una página de Aut-Aut, el seudónimo define el estadio estético como aquella situación en la que hombre es aquello que es, y lo compara al estadio ético, en el que el hombre llega a ser aquello en lo que se convierte. De todo lo dicho en las páginas anteriores, parece clara la distinción kierkegaardiana: el hombre es un hacerse, debe alcanzar su telos (fin) —realizar la síntesis del espíritu—. Si se queda en lo que simplemente es, sin poner en movimiento el proceso ético de autoconstitución del espíritu, permanece estancado en lo inmediato, en el esteticismo.

El esteticismo es una enfermedad espiritual129: la sufre el hombre que adolece de interioridad, porque no ha logrado realizar la síntesis entre los elementos que lo componen. El esteta es un hombre que lleva consigo una ruptura interior, que se debe recomponer. En Aut-Aut y en los Estadios en el camino de la vida, Kierkegaard presenta la tipología de esta enfermedad, es decir, los distintos síntomas que ponen de manifiesto que al esteta le falta un yo y que se encuentra, sabiéndolo o no, en la desesperación.

Teniendo en cuenta el abundante material que ofrece Kierkegaard al delinear distintos representantes del esteticismo, vamos a presentar una clasificación nuestra, que, pensamos, respeta su pensamiento. El primer tipo de esteta está muy cerca de la vida simplemente animal. Es un número en la masa, un elemento de la multitud, que tiene como único fin de su vida revolcarse en los placeres más bastos y groseros. Este esteta, nada refinado, busca sobre todo la cantidad de placer, no la calidad. Es el esteta que tiene menos sensibilidad para las cosas del espíritu.

Un segundo tipo de esteta es el hombre de negocios que vive su vida con un

ritmo vertiginoso. No tiene tiempo para los demás ni para las cosas del espíritu: solo es capaz de ver su actividad económica y profesional. Su vida transcurre superficialmente: falta profundidad. Si el primer esteta era principalmente pasivo, este segundo se identifica con el activismo. Escribe el pseudónimo A de O lo uno o lo otro:

De entre todas las cosas ridículas, se me antoja que lo es en grado sumo ir con prisas por el mundo, ser un hombre pronto para comer y pronto para obrar. Por ello, cuando veo una mosca posarse en el momento decisivo sobre la nariz de un hombre de negocios, o que este es salpicado de barro por un carruaje que lo adelanta a una velocidad incluso superior a la suya, o que el puente de Knippel130 se levanta, o que una teja le cae encima desde arriba y lo mata, me río desde lo más hondo de mi corazón. ¿Y quién podría contener la risa? ¿Qué llevan a cabo a fin de cuentas estos atareados presurosos? ¿No sucede con ellos lo que con aquella señora, que, turbada porque la casa ardía en llamas, salvó las tenazas de la chimenea? ¿Acaso salvan ellos algo más del gran incendio de la vida?131.

En tercer lugar, se encuentran los estetas refinados, que no buscan la cantidad de placer, sino su calidad: el esteta de este tipo es un ser exquisito, que pone en movimiento su capacidad de reflexión para encontrar los placeres más elegantes y originales. Su vida es una “exquisitez” in crescendo. Tiene un sentido artístico notable y gran capacidad de interiorizar sus propios sentimientos. Es un candidato a la desesperación consciente, ya que en los otros dos casos anteriores faltaba completamente la profundidad. Un ejemplo de este tercer tipo de esteta es Johannes, el joven protagonista del Diario de un seductor.

El último tipo de esteta es el intelectual petulante, encerrado en su cultura, que escapa de la realidad de sí mismo para difundir solemnemente sus oráculos a sus discípulos. En cierto modo, Hegel y sus seguidores serían estetas de este tipo, porque les falta radicalidad, es decir, no llegan hasta las últimas consecuencias éticas de su existencia personal132.

Tipos así de distintos —el borracho, el hombre de negocios, el artista, el engreído— tienen en común la misma enfermedad: el esteticismo. A todos les

falta una razón profunda de vivir bien anclada en lo más íntimo de su ser: viven superficialmente. Son lo que son: se identifican con su propia actuación, se encuentran en la superficialidad.

Esta característica del estadio estético se puede presentar de diversas formas: la superficialidad es falsedad, no porque lo que aparece en la superficie no sea verdadero, sino porque en la vida estética se hace especial énfasis en lo superficial, provocado por la ruptura interior del hombre: consiste precisamente en tomarse en serio lo que es accesorio. Esta manera de vivir se identifica con la frivolidad.

Dar importancia a lo que no la tiene es pedantería: es el intento absurdo de ser autosuficiente en la superficie, sin profundidad. Frivolidad y pedantería derivan de hacer el ridículo: el esteta es un cómico que provoca risa, porque pretende vivir en serio movido por lo inmediato.

Como al esteta le falta la unidad sintética del espíritu, su no existencia, el hecho de encontrarse en la superficialidad le lleva a la falta de autodominio, de libertad: vive siempre fuera de sí133. Por eso, su actuar está siempre y sobre todo condicionado por el estado de ánimo, que solo es un síntoma superficial de una causa más profunda: la falta de autoconciencia de poseer un yo. Pero los estados de ánimo varían, como varía continuamente la superficie. El esteta vive en el momento concreto, en el instante presente. Estado de ánimo, instante fugaz: esta es la vida del esteta. Por este motivo, nunca podrá comprometerse con algo serio, con algo que sea definitivo. No se abrirá a los demás: vivirá encerrado en su identificación con su manifestación. Será un espectador del mundo, porque no puede actuar fuera de su estado de ánimo. Por tanto, el esteta está al margen de los demás, se separa del resto, pero también se separa de sí mismo: el esteta se deja llevar, deja que la vida transcurra fácilmente sin intentar tomar las riendas de su propia existencia personal.

Identificado con su estado de ánimo mudable, está imposibilitado para el amor, porque se encuentra atrapado, no en sí mismo, sino en la superficie de sí mismo. No podrá ni siquiera escoger: delante de él se abren diversas posibilidades, pero al encontrarse instalado en la superficialidad de la vida, no encuentra razones de peso que le muevan a escoger una cosa u otra. La superficialidad es negación de libertad y, por tanto, indecisión.

El hecho de no encontrar un motivo válido para tomar decisiones lleva al

aburrimiento: todo da lo mismo. Hay un texto de Diapsálmata —una de las partes de O lo uno o lo otro—, que describe muy bien esta situación anímica:

No me apetece nada de nada. No me apetece montar a caballo, es un movimiento demasiado brusco; no me apetece caminar, resulta demasiado agotador; no me apetece recostarme ya que, o bien debería permanecer acostado, y eso no me apetece, o bien debería levantarme, y eso tampoco me apetece. Summa summarum: no me apetece nada de nada134.

Pero como el aburrimiento no es un estado de ánimo agradable, el esteta buscará un remedio para combatirlo: la diversión. Divertirse es no sujetarse a un orden establecido, a unas normas, es no comprometerse, no comportarse con lealtad con nada ni nadie. Divertirse significa arbitrariedad: una vida sin peso, sin un plan establecido, haciendo todo aquello que a uno le apetece en cada instante, movido por el estado de ánimo. En La rotación de los cultivos —otra parte de Lo uno o lo otro— el seudónimo identifica el mal con el tedio, con el aburrimiento. La solución para escapar del tedio es la diversión, que se concreta en no tener ningún compromiso con los demás: no cabe ni la amistad, ni el matrimonio ni un cargo público. La diversión consiste en una actitud arbitraria, que se deja llevar por los estados de ánimo y que da un valor absoluto a cosas sin importancia:

Uno convierte lo casual en absoluto y, en cuanto tal, en objeto de admiración absoluta. Esto tiene un efecto magnífico, sobre todo cuando los ánimos están en movimiento. Hay muchos hombres en cuyo caso este método es un magnífico medio de estimulación. Uno considera todo en la vida como una apuesta, etc. Cuanto más consecuentemente logra uno mantener su arbitrariedad, más entretenidas son también las combinaciones (…). Con la arbitrariedad que está dentro de uno se corresponde la casualidad que está fuera de uno. Se debe mantener siempre un ojo abierto para lo casual, estar siempre expeditus (dispuesto) por si alguien se ofreciese135.

La arbitrariedad es un remedio superficial contra un síntoma —el aburrimiento

— de una enfermedad profunda: la desesperación.

Se ve entonces que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquel que vive de manera estética está desesperado, lo sepa o no lo sepa (…). Esta última concepción es la desesperación misma. Es una concepción estética de la vida, puesto que la personalidad persiste en su inmediatez; es la última concepción estética de la vida, puesto que en cierta medida, la personalidad ha tomado conciencia de la vacuidad de una concepción tal136.

El paso de la vida estética a la vida ética

El punto final de la vida estética —la desesperación— es también el punto de partida de la vida ética. Desesperarse de uno mismo, darse cuenta de que lo inmediato no puede dar un sentido a la vida, es la única vía de salida para afirmarse a sí mismo como fundamentado en el Absoluto. Por eso, lejos de aconsejar una terapia superficial, Kierkegaard anima al esteta a la desesperación:

Así, pues, desespera, y tu frivolidad ya no te llevará a vagar como un espíritu errátil, como un aparecido entre las ruinas de un mundo que, de todos modos, está perdido para ti; desespera, y tu espíritu ya no suspirará en la melancolía, el mundo volverá a resultarte grato y hermoso aun cuando no lo mires con los mismos ojos, y tu espíritu, liberado, alzará el vuelo hacia el mundo de la libertad137.

Escoger la desesperación: he aquí el comienzo de la vida auténtica. Desesperar de uno mismo para salir del estadio estético significa desesperar de la propia finitud:

La elección de la desesperación es, por tanto, “yo mismo”, pues es bien cierto que, al desesperar, desespero de mí mismo tanto como de todo lo demás, el sí mismo del que desespero es algo finito, al igual que cualquier otra cosa finita, pero el “sí mismo” que elijo es el “sí mismo” absoluto, o mi sí mismo en su valor eterno138.

Desesperar de mi yo finito, y escoger mi yo absoluto es el inicio de la vida ética. Este momento se identifica con el arrepentimiento: cuando uno se desespera de

sí mismo, se da cuenta de su propia culpa, y arrepintiéndose encuentra el fundamento del yo en el Absoluto.

Se arrepiente en dirección a su propio pasado, a su familia, a la especie, hasta que se encuentra él mismo en Dios. Solo con esa condición puede elegirse a sí mismo, y ésa es la única condición a la que aspira, pues solo así puede elegirse a sí mismo de manera absoluta139.

El arrepentimiento, que es una categoría sustancialmente religiosa, será también una categoría dialéctica anti-hegeliana: es lo opuesto a la mediación. Con mi arrepentimiento no medio:

Supongamos un hombre mayor que considera los avatares de la vida que ha pasado; también él opera una mediación de los mismos en el pensamiento, puesto que su historia se ha entrelazado con la de la época; pero en lo más íntimo de su ser no opera mediación alguna. Sigue abriéndose siempre un "o… o…", aquel que se abría al elegir. Si hay que hablar aquí de una mediación, podría decirse que se trata del arrepentimiento: pero el arrepentimiento no es ninguna mediación, no mira con vehemencia aquello que se ha de mediatizar, lo consume con su ira; pero esto es algo así como una exclusión, lo opuesto a la mediación. Aquí se ve, además, que no doy por supuesto el mal radical, puesto que postulo la realidad del arrepentimiento; es cierto que el arrepentimiento es expresión de reconciliación; pero es también una expresión absolutamente irreconciliable140.

Para Kierkegaard el yo se afirma mediante el yo, la libertad se ejercita mediante la libertad141. El yo libre se escoge a sí mismo delante de Dios, arrepintiéndose de sus culpas, librándose así de la esclavitud de la vida inmersa en lo inmediato. Se arrepiente del tiempo perdido anterior a la elección de sí mismo. Es una elección absoluta, porque el yo se escoge a sí mismo fundamentado en el Absoluto. Por tanto, no es una elección entre el bien y el mal, ni tampoco una elección propia de la libertas indifferentiae de la escolástica tardía: «Mediante esta elección no elijo, en realidad, entre el bien y el mal, sino que elijo lo bueno,

pero al elegir lo bueno elijo eo ipso la elección entre el bien y el mal. La elección originaria sigue estando presente en cada elección posterior»142. El resultado de la elección absoluta de sí mismo, a través de la desesperación y el arrepentimiento, es el reencuentro del yo personal, que en la vida estética no aparecía, porque el esteta vivía fuera de sí. Un yo personal libre y por tanto responsable del uso que hace de su existencia:

En efecto, tan pronto como la personalidad se ha hallado a sí misma en la desesperación, cuando se ha elegido a sí misma de manera absoluta, cuando se ha arrepentido, entonces se tiene a sí misma como su tarea bajo responsabilidad eterna, y de esa manera el deber está puesto en su carácter de absoluto. Dado que no se ha creado a sí misma, el deber es la expresión de su absoluta dependencia y de su absoluta libertad en tanto que idénticas la una a la otra143.

Volvemos así a la clave antropológica de Kierkegaard: la dependencia absoluta del individuo respecto a Dios, y su libertad también absoluta, precisamente porque está fundamentada en Dios. El deber moral será una manifestación de esta identidad entre la dependencia y la libertad, ambas referidas al Absoluto. De aquí que Kierkegaard considere totalmente equivocada la autonomía moral kantiana, esto es considerar al hombre como auto-legislador universal, que no sabe encontrar en el imperativo categórico un mandato divino, sino solo un principio inmanente:

Kant piensa que el hombre es para sí mismo su propia ley (autonomía), es decir, que se ata a la ley que él mismo se ha impuesto. Pero con esto se pone de relieve, en su sentido más radical, la falta de toda ley y la pura experimentación. Esta se convertirá así en algo poco serio, como los golpes que Sancho Panza se da en la espalda. Es imposible que en A yo pueda ser efectivamente más severo conmigo mismo que lo que pueda serlo en B, o que pueda desear que yo lo sea. Si se quiere hacer en serio, se necesita la constricción. Si lo que me ata no es algo que está por encima de mí mismo y es tarea mía ligarme a ello, ¿cómo podré, entonces, ser tan severo en A (aquel que ata) como en B (aquel que debe ser atado), en el momento en que A y B son el mismísimo yo?144.

También la moral encontrará su fundamento en el Absoluto. El estadio ético nos llevará, como veremos después, al estadio religioso.

La teleología intrínseca del individuo

Decíamos antes que Kierkegaard definía al esteta por la inmediatez, y al ético por el hacerse. Veamos la formulación textual:

Pero, ¿qué es vivir de manera estética, y qué es vivir de manera ética? ¿Qué es lo estético en un hombre, y qué lo ético? A esto responderé: lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser145.

La existencia ética comporta una tensión hacia un telos, hacia un fin, un esfuerzo para llegar a ser espíritu frente a Dios. Por eso hemos dicho antes que no se es individuo, sino que se llega a serlo. Retomando la teleología aristotélica —aprendida de Trendelenburg—, Kierkegaard entiende el devenir ético como la tensión entre el yo real y el yo ideal. El yo ideal no es el yo fantástico del esteta que no ha logrado poner el espíritu y se dispersa en un mundo imaginario, en un mar de posibilidades. No, el yo ideal de la existencia ética es el hombre común, el hombre universal, pero al mismo tiempo es el hombre concreto, que intenta alcanzar el yo ideal a través de las circunstancias de su vida.

Veamos cómo propone Kierkegaard esta teología intrínseca del hombre. En El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad, el seudónimo insistirá en la diferencia entre la estética y la ética. El esteta vive ins Blaue Hinein (a la ventura), es decir, sin conciencia de sí mismo. El ético, por el contrario, una vez que se ha desesperado y se ha arrepentido, se conoce a sí mismo, y se conoce en su ser concreto. Por eso, el nosce te ipsum (conócete a ti mismo) de los griegos es aplicable al estadio ético como expresión de la autoconciencia que faltaba en el estadio estético y que ahora se despierta. Kierkegaard, sin embargo, criticará el hecho de que la corriente intelectualista griega consideraba el conocimiento propio como el término de todo esfuerzo del

hombre. Para nuestro pensador, la clave de la vida ética no es algo intelectual sino práctico, de vida vivida:

El individuo ético se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según necesidad; es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tomé el cuidado de utilizar la expresión “elegirse a sí mismo” en lugar de “conocerse a sí mismo”146.

Este conocimiento práctico, es decir, este conocerse mientras uno se escoge absolutamente tiene un objeto doble: el yo real y el yo ideal:

Ese “sí mismo” que el individuo conoce es a la vez el sí mismo real y el sí mismo ideal que el individuo tiene fuera de sí como la imagen a cuya semejanza debe formarse y que por otro lado tiene, sin embargo, en sí, ya que es él mismo. Solo en sí mismo tiene el individuo la meta a la que debe aspirar, y, sin embargo, tiene esa meta fuera de sí, pues aspira a ella147.

En definitiva, el esfuerzo de la vida ética consiste en actualizar aquello que el hombre tiene en potencia. La existencia humana se concibe como un proceso teleológico de auto-perfeccionamiento: hace falta extraer, actualizar, la excelencia humana a través de la vida buena. El hombre tiene en sí mismo su propio fin, pero todavía no lo ha alcanzado. La vida ética es, por tanto, un “ya pero todavía no” que, a través del progreso en la virtud, se convertirá paulatinamente en un “ya” pleno.

Esta ambivalencia del telos —el encontrarse dentro de uno mismo y en un cierto sentido también fuera como un ideal que se debe alcanzar— puede hacer posible un enfoque estético frente a una eventual consecución del mismo:

Si el individuo cree que el hombre general se encuentra fuera de él, que le saldrá al encuentro desde fuera, en ese caso está desorientado, su idea es abstracta de sí mismo, y su método resulta ser siempre una aniquilación abstracta del sí mismo originario148.

Se vuelve así a la argumentación de la vida estética como pura fantasía, como pura abstracción a la que le falta algo de concreto y, por tanto, seriedad. Si el yo ideal se coloca como en una nube será un ideal ineficaz, sin consecuencias prácticas.

La vida ética es vida de interioridad. El ideal, el hombre general, se encuentra en uno mismo:

Solo de sí mismo puede el individuo recibir información respecto de sí mismo. De ahí la ambigüedad de la vida ética, según la cual el individuo se tiene a sí mismo fuera de sí mismo en sí mismo. El sí mismo típico, sin embargo, es el sí mismo imperfecto, pues es solo una profecía y, por tanto, no es real. Claro que lo acompaña incesantemente; pero cuanto más lo realiza, tanto más va desapareciendo dentro de él, hasta que al final, en lugar de mostrarse delante de él, está detrás de él como una desteñida posibilidad. Sucede con esa imagen lo que con la sombra del hombre. Por la mañana, el hombre proyecta su sombra delante de sí; al mediodía, esta va casi imperceptiblemente a su lado; de noche, cae detrás de él. Cuando se ha conocido a sí mismo y se ha elegido a sí mismo, el individuo está realizándose a sí mismo, pero, puesto que debe realizarse a sí mismo libremente, debe saber qué quiere realizar. Es cierto que eso que el individuo quiere realizar es él mismo, pero es su sí mismo ideal, el cual, sin embrago, no puede hallar en otra parte que en sí mismo. Si no se admite que el individuo tiene en sí mismo el sí mismo ideal, sus afanes y designios resultan ser abstractos149.

¿En qué consiste el yo ideal? Consiste sobre todo en el hombre general, es decir, en llevar una conducta moral que cumpla con todos los deberes generales de la humanidad. Lo ético es realizar lo general, algo que el mismo Kierkegaard consideraba como un imposible para él, llevándole a tener esa conciencia de su

heterogeneidad y a la ruptura de su compromiso con Regina Olsen150. Lo ético es, con otras palabras, la vida seria y responsable del hombre honesto:

La tarea que se impone el individuo ético es transformarse a sí mismo en el individuo general (…). Lo general puede existir junto con lo particular sin consumirlo; es como esa llama que ardía sin consumir la zarza151.

Lo universal y lo particular pueden coexistir: el individuo ético tiende hacia lo universal con su propio ser concreto, es decir, partiendo de su situación existencial, sin negarla ni aniquilarla, como sucedía, según la interpretación kierkegaardiana, en el sistema hegeliano. Cuando el hombre se escoge a sí mismo, se escoge en cuanto real y en cuanto ideal. Pero la realidad incluye la situación concreta. Por eso el esfuerzo ético no es un esfuerzo del yo fantasmagórico, que ha cortado los puentes con la realidad cotidiana. Todo lo contrario, el hombre ético se hace universal en lo habitual de la vida de cada día:

El que se ha elegido y hallado a sí mismo de manera ética, se tiene a sí mismo en tanto que determinado en toda su concreción. Se tiene, pues, como el individuo dotado de estas facultades, de estas pasiones, de estas inclinaciones, de estos hábitos, que está sometido a estas influencias externas, que es afectado de esta manera en un sentido, de esta manera en otro. Se tiene a sí mismo como tarea, entonces, de modo tal que esta consiste sobre todo en ordenar, formar, atemperar, incitar, reprimir, en suma, en aportar al alma una equidad, una armonía que es el fruto de las virtudes personales. Así, el objetivo de su actividad es él mismo, pero no determinado de modo arbitrario, pues se tiene a sí mismo como una tarea que se le ha impuesto, si bien ha llegado a ser suya porque él la eligió152.

Este telos personal, puesto por el Absoluto y escogido por el hombre, que se alcanza a través del ejercicio de las virtudes personales —hacemos hincapié en la continuidad que vemos entre el pensamiento kierkegaardiano y el aristotélico — no es solamente personal: el darse forma a uno mismo partiendo de nuestras características concretas nos remite hacia el ámbito de lo social, de lo civil: los

deberes laborales, familiares y políticos reaparecen en el estadio ético y hacen que el individuo pueda alcanzar lo general al tiempo que se hace a sí mismo.

Los deberes de la existencia ética

El individuo ético no es un Robinson Crusoe, no vive aislado del resto de la humanidad: escogiéndose a sí mismo absolutamente, «se posee a sí mismo como una tarea a realizar activamente, gracias a la cual se sirve de su determinada personalidad, para tomar las riendas de su situación en la vida»153. Los deberes del individuo se llevan a cabo en el ámbito social, es decir, inmerso en una situación existencial concreta.

¿Qué es el deber? El deber es lo universal, lo general. Por eso, es posible que el individuo tenga una actitud escéptica frente al eventual cumplimiento del deber. Es el escepticismo del que exclama: «El deber es lo general, lo que se me exige es lo general; lo que yo puedo hacer es lo particular»154. Sin embargo, este escepticismo es fruto de una concepción equivocada del deber. El deber es lo universal, pero es un deber interior, no exterior: lo universal se debe llevar a cabo personalmente, individualmente. Por consiguiente, no estoy obligado a cumplir el deber en general sino mi propio deber:

Nunca digo que un hombre cumple con el deber o con los deberes, sino que cumple con su deber; digo que yo cumplo con mi deber, y que tú cumplas con tu deber. Eso muestra que el individuo es a la vez lo general y lo particular. El deber es lo general que se me exige; si yo no soy lo general, entonces tampoco puedo cumplir con el deber. Por otro lado, mi deber es lo particular, algo para mí solo, y aun así el deber es lo general. La personalidad se muestra aquí en su validez suprema. No carece de ley, ni se da a sí misma su ley, pues la determinación del deber sigue estando presente; pero la personalidad se muestra como la unidad de lo general y lo particular155.

El deber universal se presenta como tarea individual, como el camino personal para realizar lo general en nuestra propia existencia. Por eso, lo que cuenta en la

vida ética no es la multiplicidad de deberes, sino la intensidad con la que cada uno es consciente de que debe cumplir su deber, expresión individualizada de lo universal. La intensidad del deber es una de las pruebas más evidentes de la inmortalidad del alma, es «tomar conciencia de mi valor eterno»156.

Ser consciente del propio deber y de la responsabilidad que se deriva de ello es hacerse señor de uno mismo: «Lo cuestión principal, la única que salva, es que el hombre, en relación con su propia vida, no es su tío sino su padre»157.

Al considerar la propia misión existencial de encarnar lo universal aparece el deber personal de trabajar. El trabajo expresa lo universal —todo hombre debe trabajar— y al mismo tiempo nos hace libres. La reflexión kierkegaardiana sobre el trabajo presenta elementos muy interesantes, y evidencia una visión positiva de la actividad laboral. El trabajo no es solo una necesidad para poder satisfacer las necesidades más elementales de la vida humana. El ideal de la vida no es librarse del trabajo, como si se tratara de una triste esclavitud:

Cuanto más bajo es el escalón en el que se sitúa la vida humana, menos se destaca la necesidad del trabajo; cuanto más arriba se sitúa aquella, tanto más visible se hace esta. El deber de trabajar para vivir expresa lo humano general, y expresa también, en otro sentido, lo general, puesto que expresa la libertad. El hombre se libera precisamente mediante el trabajo: trabajando llega a dominar la naturaleza; trabajando muestra que es superior a la naturaleza158.

La superioridad del hombre sobre todo lo creado es una participación de la Providencia con la que Dios gobierna el universo, porque el hombre se puede convertir, a través del trabajo, en su propia providencia. Leamos este magnífico pasaje de Aut-Aut:

Es bello ver los lirios del campo, que no hilan ni cosen, pero cuya vestidura es tal que ni siquiera Salomón en toda su gloria sería tan magnífico; es bello ver cómo los pájaros hallan, despreocupados, su alimento; es bello ver a Adán y Eva en un paraíso en el que podrían conseguir cualquier cosa con solo señalarlo; pero más bello aún es ver que un hombre adquiere lo que necesita mediante su

trabajo. Es bello ver que la Providencia colma todas las necesidades y se encarga de todo; pero más bello aún es ver que un hombre es algo así como su propia providencia. Poder hacerse cargo de sí mismo es lo que hace que el hombre sea grande, más grande que cualquier otra criatura. Es bello ver que un hombre posee el excedente que él mismo se ha ganado; pero también es bello ver que un hombre realiza la hazaña aún mayor de transformar pocas cosas en muchas. El hecho de que el hombre pueda trabajar es expresión de su perfección; el hecho de que deba hacerlo, es una expresión aún más alta de la misma159.

El trabajo pone de manifiesto la libertad, y por eso la posibilidad de trabajar es una expresión de la perfección del ser humano. Pero una expresión todavía más elevada de esta perfección es el hecho de que el hombre no solo pueda trabajar, sino que deba hacerlo. El deber de trabajar es también el deber de desarrollar la potencialidad que todo hombre posee. Se puede gozar de un talento artístico sublime, o se puede estar en posesión de una habilidad más modesta. Pero en la esfera de lo ético esto es accidental. Lo que importa es que cada hombre tiene una función que realizar en esta vida, tiene una vocación específica, tiene, en otras palabras, una misión:

El eticista (…) dice que todo hombre tiene una vocación. No anula las diferencias, sino que dice que lo general sigue estando en las diferencias, que hay una vocación. El talento más eminente es una vocación, y el individuo que lo posee no puede perder de vista la realidad, no está situado fuera de lo humano-general, pues su talento es una vocación. El más insignificante de los individuos tiene una vocación, no debe ser expulsado ni arrojado a una vida en el confinium de la animalidad, no se encuentra fuera de lo humano-general, tiene una vocación160.

La misión personal se concreta en el trabajo según la propia capacidad, sin hacer distinciones entre un trabajo más digno que otro, más sofisticado o más vulgar: el trabajo de cada individuo cubrirá sus necesidades vitales pero además —y sobre todo— en el trabajo el individuo habrá alcanzado «una expresión más significativa para el modo como aquel se relaciona con su personalidad: es su

vocación, de manera que su realización está ligada a una satisfacción de su personalidad toda; en cuanto al modo como su trabajo se relaciona con los demás, ha alcanzado también una expresión más significativa, pues su trabajo es su vocación, y entonces él mismo está situado esencialmente en el mismo nivel de los demás, y hace a través de su trabajo lo mismo que cualquier otro, realiza su vocación. Ese es el reconocimiento que exige, no exige nada más, pues eso es lo absoluto»161.

La vocación personal, identificada con el trabajo, manifiesta que existe un orden racional de las cosas, en el que cada hombre, a no ser que no quiera, ocupa su lugar correspondiente de manera que haciendo solo eso, manifiesta lo que es común al género humano y lo que es de cada individuo. La vocación personal da continuidad a la vida ética: le da un sentido a la existencia humana, y era eso precisamente lo que faltaba en el estadio estético de existencia. Esta continuidad de la vida, esta tensión hacia el propio telos que consiste en el cumplimiento del deber universal especificado en una misión, hace posible que un hombre común, sin especiales dotes ni talentos, pueda convertirse en un héroe de la vida ordinaria. Así, con esta palabra, héroe, define Kierkegaard al hombre ético ordinario:

Supón que se requiera mucho coraje para realizar lo general, y que aquel que tiene mucho coraje es un héroe. Pues, para que alguien sea llamado héroe, no debe tanto reflexionar sobre lo que hace, sino sobre cómo lo hace. Uno puede conquistar reinos y comarcas sin ser un héroe; otro puede mostrarse como héroe en el dominio de su ánimo. Uno puede mostrar coraje al realizar lo extraordinario, otro, al realizar lo ordinario162.

El verdadero coraje ético se demuestra en el esfuerzo por cumplir los propios deberes de la vida cotidiana. La búsqueda de lo extraordinario que huye de las circunstancias de la propia situación existencial, del lugar que uno ocupa en el mundo por la misión que tiene, es una tentación estética. Por esto en la vida ordinaria se desarrolla el estadio ético de la existencia163.

Esta vida ordinaria, es vida de trabajo, y también vida familiar. Lo propio del estadio ético de existencia es el estado matrimonial. En el ámbito familiar se

encuentra la serenidad para cumplir con la propia vocación con armonía. El carácter masculino y femenino se complementan, y el cuidado de lo concreto, característica del sexo femenino, se armoniza con la tendencia a la reflexión del marido164.

El estadio ético de existencia expresa lo general, lo universal: es el estadio del deber. El seudónimo de la segunda parte de Aut-Aut, denominado “B” —también sabemos que es un magistrado de nombre Wilhelm—, quien escribe dos cartas al joven esteta autor de los textos de la primera parte (“A”), describe del siguiente modo su situación en el mundo. Es un texto conciso que nos puede también servir para terminar de delinear este estadio existencial:

Desempeño mi labor como juez adjunto del tribunal; estoy contento con mi profesión, creo que corresponde a mis aptitudes y a mi personalidad toda; sé que me exige esfuerzos. Intento ir educándome en ella y, al hacerlo, siento también que yo mismo evoluciono más y más. Amo a mi esposa, soy dichoso en mi hogar; oigo las canciones de cuna de mi mujer y me parecen más bellas que cualquier otra canción, sin por ello creer que es una cantante; escucho los gritos del pequeño, y a mis oídos no carecen de armonía, veo cómo su hermano mayor crece y progresa, contemplo su porvenir con alegría y confianza, sin impaciencia, pues tengo tiempo suficiente para esperar, y esa espera en sí misma me es grata. Mi labor es importante para mí, y creo que hasta cierto punto lo es también para otros, por más que yo no pueda determinarlo ni medirlo con exactitud. Me alegra que la vida personal de otros tenga importancia para mí, y deseo y espero que la mía tenga también para aquellos con quienes coincido en mi manera de considerar la vida. Amo a mi nación, y no puedo realmente imaginarme criado en otra tierra. Amo mi idioma, que da libertad a mi pensamiento, y creo que en él cabe expresar de manera excelente lo que tengo que decirle al mundo. Por eso mi vida tiene significado para mí, tanto, que me siento contento y satisfecho con ella. A la vez vivo también una vida superior, y si a menudo suelo inhalar esa vida superior en el aliento de mi vida terrenal y hogareña, me considero feliz, el arte y la gracia se fusionan ente mí. Por eso amo la existencia, porque es bella y promete otra más bella aún165.

La suspensión teleológica de la ética

Si bien en Aut-Aut se alaba y recomienda el estadio ético de existencia contraponiéndolo al estadio estético, sin embargo, no es un estadio definitivo. De hecho, en un Ultimátum con el que termina esta obra, Víctor Eremita —seudónimo de un supuesto editor del conjunto de escritos que componen Aut-Aut— incluye un discurso de un pastor, cuyo contenido principal consiste en afirmar que delante de Dios siempre estaremos en el error. En otras palabras, no es posible cumplir a la perfección con el deber ético, con lo general, y estar en regla con el Absoluto. Por eso, el estadio ético comienza y termina con el arrepentimiento, y, por tanto, no puede ser un estadio definitivo. Johannes Climacus, refiriéndose al paso del estadio estético al estadio ético de existencia que describe en Aut-Aut, afirma que para desesperar eficazmente, «el individuo tiene necesidad del auxilio divino»166.

La ética descrita en Temor y temblor es una ética de tipo kantiano-hegeliana. Es la ética del deber general que está fuera del hombre, y por tanto inalcanzable para él con sus solas fuerzas humanas. Nos encontramos ante una cierta simplificación de la ética, y ante un cambio de perspectiva con respecto a la ética expresada en las cartas de “B”, que es la que hemos descrito en los párrafos anteriores. Kierkegaard juega con sus seudónimos, cambiando continuamente de enfoque. El blanco de tiro de la ética de Johannes de Silentio —el seudónimo de Temor y Temblor— es ahora la ética kantiana y el intento hegeliano de afirmar la superioridad de la razón con respecto a la fe: ir más allá de la fe167.

Según esta ética de lo general, el individuo que no hace lo general necesariamente peca:

Lo ético es como tal lo general, y como lo general, aquello que es válido para cualquiera, lo que se puede expresar de otro modo diciendo que es válido en todo momento. Descansa inmanentemente en sí mismo, no tiene nada fuera de sí que sea su telos, sino que es el mismo telos de todo lo que tiene fuera de sí, y

una vez que lo ético ha asumido esto en sí ya no va más allá. El individuo inmediatamente determinado de manera sensual y anímica es el individuo que tiene su telos en lo general, su tarea ética consiste en expresarse en todo momento superando su individualidad para convertirse en lo general. Tan pronto como el individuo quiere hacerse valer en su individualidad frente a lo general, peca, y solo reconociéndolo puede volver a reconciliarse con lo general168.

En este contexto la ética es lo absoluto: no se puede ir más allá. Pero Johannes de Silentio presentará un caso histórico en el que un único individuo fue contra lo general para obedecer a un mandato divino: Abraham, que para obedecer a Dios estuvo dispuesto a matar a su hijo Isaac. ¿Fue Abraham un asesino, un impío, o el padre de la fe? Si la ética de lo general fuera lo absoluto, si la razón fuera la última instancia para establecer las normas morales de conducta, entonces Abraham sería un filicida. A esta conclusión llegó Kant en el célebre ensayo El conflicto de la razón.

Por el contrario, Johannes de Silentio considera que Abraham fue un héroe. Lo dice con las palabras siguientes:

¡No! Nadie que haya sido grande en el mundo debe ser olvidado; mas cada uno lo fue a su manera y en proporción a la grandeza que amó. Pues aquel que se amó a sí mismo se hizo grande por sí mismo, y aquel que amó a otros se hizo grande por su entrega, pero aquel que amó a Dios se hizo más grande que todos. Cada uno debe ser recordado, mas cada uno se hizo grande en proporción a su expectativa. Uno se hizo grande esperando lo posible, otro, esperando lo eterno, pero aquel que esperó lo imposible se hizo más grande que todos. Cada uno debe ser recordado. Mas cada uno fue grande en función de la medida de aquello con lo que luchó. Aquel que luchó contra el mundo se hizo grande venciendo al mundo, y aquel que luchó consigo mismo se hizo grande venciéndose a sí mismo, pero aquel que luchó con Dios fue más grande que todos169.

La actitud existencial de Abraham no es la de un hombre guiado solo por la razón. Abraham tiene una pasión infinita, que le lleva a creer en virtud del absurdo, la fe: «Por la fe partió Abraham de la tierra de sus padres y se volvió

extranjero en la tierra prometida. Dejó algo atrás y llevó algo consigo; atrás dejó su entendimiento mundano y consigo llevó la fe»170.

Esta pasión infinita le pone en contacto con el Absoluto, y por este motivo la ética no desaparece, pero se convierte en algo relativo. El deber absoluto es el que el individuo tiene frente a Dios. No se rechaza la ética, pero encuentra un lugar subordinado respecto a la esfera religiosa. Kierkegaard habla de una suspensión teleológica de la ética: hay algunos deberes personales del individuo respecto a Dios que le hacen ir en contra de lo general:

Si la fe no puede convertir en una acción sagrada el querer asesinar a su hijo, valga entonces el mismo juicio para Abraham que para cualquier otro. Si acaso uno no tiene la valentía de llevar a término su pensamiento y decir que Abraham fue un asesino, será entonces mejor adquirir esa valentía que malgastar el tiempo en elogios inmerecidos. La expresión ética de lo que hizo Abraham es que pretendía asesinar a Isaac, la religiosa es que pretendía sacrificar a Isaac171.

Abraham no se coloca en contra de lo general por no alcanzar la deseada altura ética. Todo lo contrario: la suspensión teológica de la ética significa que el individuo se coloca por encima de lo general:

La fe es precisamente esta paradoja, que el individuo es superior a lo general, mas, nótese, de tal manera que el movimiento se repite, de tal manera que él, después de haber estado en lo general, ahora, como individuo, se aísla como superior a lo general. Si esto no es la fe, entonces Abraham está perdido, entonces nunca ha existido la fe en el mundo, precisamente porque ha existido siempre. Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo supremo, y nada inconmensurable resta en el ser humano que sea el mal, es decir, el individuo que debe expresarse en lo general, entonces no se necesitan categorías distintas de las que tenía las que tenía la filosofía griega, o lo que de ellas se pueda deducir de un pensamiento consecuente172.

Colocarse por encima de lo general no es otra cosa que la posibilidad que tiene el individuo de estar «en una relación absoluta con lo absoluto»173. Según Johannes de Silentio, la paradoja de la fe consiste en «que el individuo es superior a lo general, de manera que es el individuo el que determina su relación con lo general, mediante la relación que tiene con el Absoluto, y no al revés. «La paradoja se puede también expresar de este modo: que es un deber absoluto para con Dios; pues en esta relación de deber el individuo se relaciona como individuo absolutamente con lo absoluto. Cuando se dice a este respecto que es un deber amar a Dios, con ello se dice algo distinto a lo precedente, pues si este deber es absoluto, entonces lo ético se rebaja a lo relativo. Mas de aquí no se sigue que esto debe ser aniquilado, sino que adquiere una expresión muy diferente, la expresión paradójica»174.

El movimiento de la fe es doble: la resignación absoluta, por un lado, y el salto por otro. Antes de llegar a la fe, el individuo debe resignarse infinitamente a perder todo lo finito, para ganar a Dios; consiste en aceptar el dolor de esta vida y en el desprendimiento de todo lo caduco para alcanzar la vida eterna:

La resignación infinita es el último estadio anterior a la fe, de tal manera que todo el que no haya hecho este movimiento carece de la fe, pues solo en la resignación infinita me descubro a mí mismo en mi validez eterna, y solo entonces se puede hablar de aferrar la existencia en virtud de la fe175.

El caballero de la resignación debe tener mucha fortaleza para renunciar a todo lo finito. Pero para convertirse en un caballero de la fe es necesario, además, que realice un segundo movimiento:

Hace exactamente lo mismo que el otro caballero, renuncia infinitamente al amor que constituye el contenido de su vida, se reconcilia con el dolor; pero entonces sucede el prodigio, hace aún otro movimiento, más asombroso que todo, pues dice: creo, no obstante, que la tendré (a la persona amada), esto es, en virtud del absurdo, en virtud de que para Dios todo es posible176.

Tener fe es creer en el absurdo; «la fe es la paradoja de la existencia». Mediante la resignación infinita yo renuncio a todo: «Este movimiento lo hago por mí mismo, y lo que con ello gano es a mí mismo y mi conciencia eterna, en dichosa concordia con mi amor por el ser eterno. Por la fe no renuncio a nada, al contrario, por la fe lo obtengo todo»177.

La fe es una pasión: el movimiento de la infinitud. La relación absoluta del individuo con el Absoluto no se realiza a través de una mediación reflexiva: «Todo movimiento de infinitud sucede mediante la pasión, y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Este es continuo en la existencia que explica el movimiento, mientras que la mediación es una quimera que Hegel ha de explicarlo todo, siendo además lo único que él nunca ha intentado explicar»178.

Temor y temblor no es una obra fácil —«es la obra más difícil de Kierkegaard y es en la que, con gran diferencia con respecto a las demás, él ha hecho todo lo posible por confundir a los lectores»179—, y está muy relacionada con las vicisitudes sentimentales de Kierkegaard. El movimiento doble de resignación y de fe tiene que ver con la renuncia que hizo de Regina Olsen y la esperanza de volver a poseerla180. Según el Kierkegaard de este periodo, parece que la ganancia de la fe («con la fe yo lo obtengo todo») es una ganancia para esta vida, en la que se me restituye la finitud a la que había renunciado181. Será sobre todo en La enfermedad mortal y en la Ejercitación del cristianismo donde desarrollará más definitivamente la concepción que tenía de la fe. Sea como fuere, los elementos que se han esbozado hasta ahora serán profundizados por Kierkegaard en el futuro: el contenido de la fe es la paradoja, la manera psicológica de acercarse a la fe es la pasión infinita, la fe es el lugar en el que se verifica la relación absoluta del individuo con el Absoluto, es decir del individuo con Dios.

En el Añadido a la Apostilla, Johannes Climacus considera que Temor y temblor incluye todos los elementos que son decisivos para explicar este tema, elementos que se encuentran desarrollados precisamente en la Apostilla: «la “ética es el escrúpulo”; aparece la relación con Dios; se “rompe” la inmanencia de la desesperación ética; aparece el “salto”; el “absurdo se hace presente”»182.

La Apostilla conclusiva no científica a las “Migajas filosóficas”, una obra magna de reflexión existencial anti-sistema, llega a una formulación más completa de la existencia, identificando la subjetividad con la verdad. Con lo dicho hasta ahora se han puesto las bases para el estudio de dicha obra.

La verdad es la subjetividad

La Apostilla conclusiva no científica a las “Migajas filosóficas” es considerada por el mismo Kierkegaard como la obra central de toda su producción. Obra seudónima, pero en la que aparece su nombre como editor, en ella expone el problema que cada individuo debe resolver: cómo hacerse cristiano.

Ya desde el prefacio de este libro monumental, Johannes Climacus revela cuál será el blanco preferido de sus dardos dialécticos: el sistema, el pensamiento especulativo abstracto, el pensamiento puro o, con otras palabras, Hegel y sus seguidores. El sistema nos oprime, nos aniquila. Siempre es preferible la vida finita del existente concreto, con todas sus limitaciones, miserias y dolores, pero real y concreta, que la vida abstracta. Con la consabida ironía de sus seudónimos, Kierkegaard escribe: «Más vale morir ahorcado, que contraer matrimonio con el sistema y emparentarse con el mundo entero»183.

El sistema adopta una actitud bastante clara con respecto a la fe: presupone la fe como algo recibido, y se acerca a ella objetivamente. El enfoque intelectual con el que se acerca a la fe es, para los filósofos sistemáticos, objetivo, desinteresado: pretenden entender la fe «permaneciendo fuera de la pasión de la fe». El sistema cae en la ilusión de pensar que sabe qué es la fe. Este acercamiento objetivo puede tomar la forma del análisis histórico de sus contenidos. Se trataría de llegar a la certeza objetiva de la fe a través de una cuidadosa exégesis de la sagrada escritura, o del estudio de la historicidad de cada una de las verdades contenidas en el Credo de los Apóstoles, o a través del análisis de la historia triunfante de mil ochocientos años de cristianismo en el mundo. Pero el conocimiento histórico nunca llegará a una certeza total: será siempre un conocimiento aproximado, y un tal conocimiento no sirve para garantizar una salvación eterna. Otro camino emprendido por el conocimiento objetivo es el del sistema omniabarcante —la filosofía hegeliana—, que integra la fe dentro del sistema y considera que se puede conocer sub specie aeterni. Según Climacus, esto solo se puede sostener en el ámbito del idealismo, definido como pura fantasía que olvida los límites de la naturaleza humana singular.

La respuesta a la pregunta sobre la fe no puede dejar de ser interesada: el cristianismo ha querido ser para el individuo el punto de partida de su certeza en su salvación eterna. Johannes Climacus, a pesar de mantenerse al margen del cristianismo —Clímacus es un hombre en busca de la verdad, pero todavía no es cristiano—, espera en una bienaventuranza eterna. Él se ha dado cuenta de que el cristianismo pretende «conceder al individuo la bienaventuranza eterna», y eso ya despierta el interés infinito por la propia salvación.

Climacus distingue entre la actitud que toma el pensador objetivo frente a la verdad de la del pensador subjetivo. El objetivo busca resultados, independientemente del sujeto pensante y de su existencia; el subjetivo, por el contrario, se enfrenta a la verdad «como existente esencialmente interesado en su propio pensamiento; es eso mismo el motivo de su existencia»184. Por esa razón el pensador subjetivo se acerca a la verdad ético-religiosa por apropiación, es decir, se convierte él mismo en verdad, vive la verdad.

Para Climacus, la forma de llegar a Dios es la subjetiva, es decir, mediante la pasión de la interioridad. Ahora bien, la verdad que presenta el cristianismo es paradójica: el Eterno que se hace temporal, Dios que se hace hombre. Para aceptar esta verdad no basta el pensamiento conceptual: si el pensador subjetivo vive en la verdad, la verdad de la paradoja se alcanza solo mediante la pasión, que permite dar el salto de la fe. La pasión de infinitud es la misma verdad. «Pero la pasión de la infinitud es precisamente la subjetividad y así, la subjetividad es la verdad»185.

Johannes Climacus ofrece más adelante una definición de verdad: «La verdad es la incertidumbre objetiva mantenida en la apropiación de la más apasionada interioridad, y esta es la verdad mayor que pueda darse en un existente»186.

En el ámbito ético-religioso no se da la certeza objetiva, sino la decisión libre de afirmar la incertidumbre subjetiva, movida por la pasión de la infinitud. «Allí donde el camino se bifurca», escribe poéticamente Climacus: ese instante interior, el de la decisión libre de dar el salto y aceptar —no solo gnoseológicamente sino existencialmente— la paradoja, que es falta de certeza. Es más, ese es el martirio de la razón que se ve obligada a traspasar sus estrechos esquemas conceptuales y saltar. El salto es la categoría con la que se critica «el método con el que se llega a la cualidad mediante la cantidad». El salto no es un paso aproximado, propio de un conocimiento histórico, sino «el momento decisivo cualitativamente dialéctico»187. Es la decisión que determina lo que es

cristiano —la paradoja, que el pensamiento humano acepta superándose a sí mismo y colocándose al margen de los conceptos—. La categoría del “salto” es, de acuerdo con Clímacus, la protesta más determinante que se puede hacer contra el método dialéctico hegeliano

La definición de la verdad es una descripción de la fe:

Sin riesgo no existe la fe. La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Si fuera capaz de llegar a Dios objetivamente, entonces no creería; pero gracias a que no puedo, debo creer. Y si quiero conservarme en la fe, deberé siempre procurar mantenerme en la incertidumbre objetiva, no perder de vista que me encuentro en la incertidumbre objetiva “a setenta mil pies de profundidad” y aun así, creer188.

La demencial pretensión del sistema es explicar el cristianismo, pero esto es imposible porque es la religión de la paradoja absoluta. El cristianismo no es un problema cultural, sino la religión en la que se acentúa que la existencia es tiempo de decisiones, y que la verdad es la paradoja.

Para entender las conclusiones de la Postilla es necesario recordar las afirmaciones kierkegaardianas de la seudonimia. Climacus no es Kierkegaard: es un no cristiano que está buscando la verdad, que se desliga del pensamiento racional y arriba a la fe como paradoja irracional. En el siguiente capítulo veremos cómo otro seudónimo, Anticlimacus, da una respuesta más acabada en torno al problema de la fe y su relación con la razón. Por otro lado, el contenido de la fe en Anticlimacus adquiere una definición más personal: se trata de la fe en Jesucristo, Segunda Persona de la Santísima Trinidad que se encarna para salvarnos. Y veremos también de qué modo Kierkegaard se identifica con Anticlimacus, tomando distancias de las vaporosas afirmaciones del seudónimo de la Apostilla.

V. EL VERDADERO CRISTIANO

El problema —cómo llegar a ser cristiano— halla una respuesta determinada fuera del cristianismo: es la de Johannes Climacus, un no cristiano que se acerca al cristianismo, luchando duramente contra la especulación del sistema. Para llegar a ser cristiano es necesario primero transformarse en subjetivo, es decir, pasar de la consideración objetiva a la consideración existencial. Pero la respuesta de Climacus está llena de ambigüedad.

Climacus no es Kierkegaard, porque nuestro autor es cristiano, aunque no se considera a sí mismo un cristiano perfecto. Él es un penitente, que sabe qué es el cristianismo189, pero que no lo vive en su plenitud. En 1848 Kierkegaard crea un nuevo seudónimo, Anticlimacus, que es el «cristiano extraordinario». El sí que podrá comunicar directamente el cristianismo, y dar una respuesta exhaustiva al problema de cómo se llega a ser cristiano. Kierkegaard se esconderá entre los lectores de Anticlimacus, y confesará que las obras escritas con este seudónimo serán para él mismo parte de su educación190.

La enfermedad mortal y el Ejercitación del cristianismo, publicados en 1849 y 1850, representan para muchos autores la cima de la producción kierkegaardiana. En la primera se encuentran los elementos más fundamentales de su antropología metafísico-teológica —antropología que hemos tratado de exponer en el tercer capítulo—, y describe el drama del hombre que no es consciente o no quiere aceptar su fundación radical en Dios. En la segunda, Anticlimacus ofrece el remedio para la desesperación —la "enfermedad mortal"—: la fe.

Si la inspiración primaria de la obra de Kierkegaard es religiosa, en estos últimos años de su vida la religiosidad se acentúa y lo invade todo. En 1848 hay una profundización de la fe cristiana del escritor danés. «Y he aquí que vino el 48 —escribe cuatro años más tarde—. Eso me fue de ayuda. Aquí hubo para mí un momento en el que (…) osé decirme a mí mismo: "Ahora he entendido la cosa más alta". Verdaderamente, esto no ha sido concedido a muchos en cada generación»191. Kierkegaard deja de lado el estilo literario intrincado de la Apostilla, para pasar a una claridad y serenidad que permite a sus lectores

“despertarse” y emprender caminos de auténtica vida cristiana.

La enfermedad mortal

Como acabamos de decir, el argumento central de La enfermedad mortal es la desesperación. En las páginas precedentes, este argumento ha sido tratado desde diversas perspectivas. Hemos visto cómo el estadio estético termina en la desesperación; análogamente, pasar del estadio ético al propiamente religioso implica también desesperar de las propias fuerzas. Por esto, el análisis de la desesperación nos pone otra vez frente a la categoría del individuo y al problema de cómo llegar a ser cristiano. La desesperación surge cuando no se acepta la verdad íntima del hombre, es decir la síntesis que es el espíritu basado en el Absoluto. Esta enfermedad mortal se remedia transformándose en el caballero de la fe, y más en concreto, llegando a ser cristiano, es decir, contemporáneo de Cristo.

Anticlimacus define su libro como un ensayo de psicología cristiana para la edificación y el despertar. El carácter de cristiano extraordinario del seudónimo aparece desde la primera página de esta obra, que se abre con las palabras que Jesús pronunció frente a la noticia de la enfermedad de Lázaro: «Esta enfermedad no es mortal» (Io XI, 4). Lázaro no morirá, no porque será resucitado por el Señor, dado que después de algunos años volverá a morir. La enfermedad no es mortal porque el Señor es la Resurrección y la Vida. Para el cristiano, la muerte no es el fin absoluto, sino el paso a la verdadera Vida. En cambio, la desesperación es mortal en un sentido fortísimo, que analizaremos en los párrafos siguientes.

La desesperación de la no aceptación de sí mismo

Anticlimacus comienza a tratar sobre la desesperación afirmando que la fórmula que define todo tipo de desesperación es la de no querer ser sí mismo. Mediante frases complicadas, que citamos a pie de página, el seudónimo explica que en definitiva la desesperación consiste en el no aceptar la condición humana de criatura fundada en el Absoluto. El lector debe tener presente la explicación que hemos hecho de la antropología kierkegaardiana: el individuo es un ser singular, en devenir, que debe sintetizar los elementos dialécticos que forman parte de su naturaleza, y que alcanza la síntesis fundándose en la potencia que lo ha creado, es decir, en Dios. Anticlimacus analiza bastante sistemáticamente las distintas formas de desesperación, pero en estas páginas introductorias se detiene en las dos fórmulas más generales de la desesperación: desesperadamente no querer ser sí mismo, o desesperadamente querer ser sí mismo. Para el seudónimo, esta segunda fórmula —desesperadamente querer ser sí mismo— se reduce a la primera. ¿Por qué? Porque en realidad, querer ser sí mismo de forma desesperada significa rechazar la fundamentación última del individuo en el Absoluto. Para llegar a ser sí mismo es necesaria la fundación teológica. Por lo tanto, querer ser desesperadamente uno mismo se identifica con el no aceptar la condición humana. He aquí por qué querer ser desesperadamente uno mismo en realidad significa no querer ser lo que el hombre es: un ser creado que encuentra su realización existencial en una relación de fundación con la potencia que lo ha puesto192.

Anticlimacus califica la enfermedad de la desesperación como mortal. La explicación es relativamente simple. Cuando no se toma en cuenta la estructura misma del hombre, cuando se pretende ser independientes respecto a Dios, entonces el espíritu trata de desembarazarse de lo eterno que hay en el hombre. Pero esta es una pretensión imposible: eternamente el hombre será un yo que tiene necesidad de una fundación teológica, será un espíritu, y por tanto traerá consigo, si no se cura de la enfermedad, la desesperación. El desesperado muere porque no muere, pero en un sentido completamente contrario al de santa Teresa de Ávila193:

Así, estar “mortalmente enfermo” equivale a no poder morirse, ya que la desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la esperanza de morir. Pues cuando la muerte es el mayor de todos los peligros, se tienen esperanzas de vida; pero cuando se llega a conocer un peligro todavía más espantoso que la muerte, entonces tiene uno esperanzas de morirse. Y cuando el peligro es tan grande que la muerte misma se convierte en esperanza, entonces tenemos la desesperación como ausencia de todas las esperanzas, incluso la de poder morirse194.

Dicho con otras palabras, el desesperado no tiene salida si no quiere reconocer su fundación teológica: no puede ser el yo autónomo e independiente que quiere ser, ni puede dejar de ser, para toda la eternidad, el yo heterónomo y dependiente que es. Es la no aceptación de la propia verdad.

La desesperación como ausencia de síntesis

Una vez establecido que la fórmula que abarca toda desesperación es desesperadamente no querer ser sí mismo, procederemos al análisis de sus diferentes formas, presentándolas desde las diversas perspectivas que utiliza Anticlimacus. La primera perspectiva parte de la composición dialéctica de la síntesis. En el capítulo tercero hemos delineado sus distintos aspectos. La desesperación podrá revestir diferentes formas según sean las lagunas en la conciencia de ser una síntesis, es decir, un espíritu. Dicho de otra manera, cuando no se logra realizar la síntesis y prevalece uno de los elementos dialécticos, aparece la desesperación, en cuanto no se quiere ser uno mismo: «La desesperación consiste precisamente en que el hombre no tenga conciencia de estar constituido como espíritu»195.

Anticlimacus comienza con la consideración de la desesperación desde el punto de vista de la relación trunca entre infinito y finito. Si el yo es síntesis de finito e infinito, se puede estar desesperado cuando falta lo finito. Es el caso del hombre que se transforma en un ser fantasioso, que vive in abstracto, dejándose guiar por la imaginación, facultad de la infinitización. Este hombre se aleja de sí mismo, y no cumplirá con sus deberes existenciales concretos: «De ahí que la desesperación peculiar de la infinitud sea lo fantástico, lo ilimitado; pues solamente se da un caso en el que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamenta transparente en Dios»196. Pero también se puede estar desesperado por falta de lo infinito. «Carecer de infinitud es desesperada limitación y estrechez»197. Los hombres que transcurren la propia vida en la mundanidad, en las cosas temporales, podrán alcanzar la riqueza, la gloria humana, los títulos y los honores, «pero no son en modo alguno sí mismos, no tienen en el sentido espiritual ningún yo, no poseen ningún yo en virtud del cual arriesgarlo todo en un momento dado, ni poseen ningún yo delante de Dios»198.

El yo es también síntesis de posibilidad y necesidad. La desesperación puede consistir en la ausencia de necesidad, cuando el yo llega a ser una posibilidad abstracta y no existe nada necesario donde poder volver y anclarse. Llegar a ser

sí mismo es el momento necesario, pero si falta la necesidad y se vive solo de las posibilidades infinitas: nada es real. Paralelamente, la desesperación puede manifestarse en la falta de posibilidad. Es la desesperación propia del fatalista y del determinista: carecen de un yo, porque el yo es libertad.

Los grados de conciencia de la desesperación: de la ignorancia a la obstinación

Anticlimacus continúa su análisis de las distintas formas de desesperación. El segundo punto de vista será el de la determinación de la conciencia. Según el grado de conciencia del que se goce, habrá más o menos desesperación: a más conciencia, más desesperación. Se puede estar desesperado sin saberlo; se puede desesperar conscientemente por debilidad, y finalmente, se puede desesperadamente querer ser sí mismo. Esta última desesperación, todavía más consciente, se identifica con la obstinación.

En el primer caso la desesperación no es consciente, ya que la sensualidad domina completamente y no se tiene conciencia de tener un yo. Esta es la desesperación propia del paganismo y de los cristianos tibios de la cristiandad: son desesperados que no saben que lo son.

La segunda desesperación, esta sí, consciente, es la desesperación propia de la debilidad. Un hombre puede desesperar por algo terrestre: lo que lleva a la desesperación viene de fuera. Un cambio de fortuna, el no lograr alcanzar metas existenciales puede llevar al hombre a querer ser otro. Esta es una desesperación cómica, propia del hombre inmediato, que está determinado solo en el ámbito de la temporalidad. Puede ser que el hombre inmediato inicie una auto-reflexión, de donde nazca una cierta conciencia del propio yo, pero inmediatamente después el hombre inmediato se desperdigará en un montón de actividades exteriores para olvidar la causa de su desesperación. Pero en este segundo caso se puede encontrar también una desesperación más profunda, más consciente: se puede desesperar de lo eterno para ser consciente de la propia debilidad. El desesperado no puede soportar la conciencia de la propia debilidad, y se cierra en sí mismo, convirtiéndose en taciturno:

El desesperado hermético, ocupado con la relación de su propio yo consigo mismo, sigue viviendo, sucesivamente, unas horas que, aunque no vividas de

suyo para la eternidad, sin embargo tienen un poco que ver con ella. Lo peor del caso es que nuestro desesperado está estancado ahí199.

No se avanza, porque la única forma de salir de la desesperación es la fundación en Dios: superar la debilidad de lo finito con la fortaleza del Infinito. Este tipo de desesperación puede desembocar en una vida desenfrenada, pasional: el yo estará siempre intranquilo, tratando vanamente de olvidar su desesperación. O también puede terminar en el suicidio.

Pero la desesperación más profunda, más consciente, es la del tercer grado, que Anticlimacus identifica con el "desesperadamente querer ser sí mismo". Si la segunda era la desesperación de la debilidad, esta es la de la obstinación. El seudónimo describe en el siguiente pasaje la esencia de la rebelión contra Dios, y preanuncia el superhombre nietzscheano:

Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal Poder exista. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar. Este su yo concreto o esta su concreción ha de contar sin duda con cierta necesidad y ciertos límites, ya que es algo completamente determinado, que tiene estas o las otras cualidades, estas o las otras disposiciones, etc., y que está delimitada por unas u otras circunstancias concretas, etc., Sin embargo, con el recurso a esa forma infinitamente abstracta que es el yo negativo, nuestro hombre quiere que se le dejen las manos libres desde el principio para conformar todas esas cosas a su capricho y así sacar de todo ello el yo que él quiere ser a expensas de esa forma infinita del yo negativo. Y solo por ese camino quiere ser sí mismo. Esto significa que nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino en el principio. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar

relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita200.

La desesperación obstinada es ya una rebelión contra Dios, la vana pretensión de auto-fundación de la criatura, renegando o ignorando al Creador. Se rechaza la visión de la existencia como deber recibido de lo alto, y se lo cambia por una visión prometeica de auto-creación.

Quedándonos siempre en este tercer grado, Anticlimacus distingue entre un yo desesperado activo y un yo desesperado pasivo. El primero no reconoce sobre sí mismo ninguna potencia superior, construye con su orgullo castillos en el aire y combate contra molinos de viento:

El yo quiere desesperadamente gozar la plena satisfacción de ese hacerse a sí mismo, de ese desarrollo propio, de ese típico ser sí mismo, y quiere también que todo el mundo le honre por esa admirable disposición poética con la que ha llegado a comprenderse a sí mismo. Y, sin embargo, toda esa comprensión propia no es en el fondo más que un enigma, y muy bien puede suceder que en el mismísimo momento en que este yo se crea a punto de haber terminado el enorme edificio todo él se venga abajo como por ensalmo201.

El yo desesperado pasivo, en cambio, se tiene cuando el desesperado descubre en su yo concreto un defecto fundamental, de cualquier naturaleza, que arruina su plan magistral de construir un yo perfecto. Entonces la obstinación llega a ser todavía más determinada. El desesperado no tiene esperanza de sanar, se escandaliza de la existencia, y quiere ser sí mismo a pesar y contra toda la existencia, «porque esperar la posibilidad de un socorro, especialmente en fuerza del absurdo de que para Dios todo es posible…; eso él no lo quiere de ninguna manera. Ni tampoco quiere, por nada del mundo, buscar ayuda en cualquier otra persona. No, antes que buscar ayuda, nuestro desesperado prefiere ser sí mismo aun a costa de todos los tormentos del infierno»202. A medida que crece la conciencia de este sufrimiento interior, se puede llegar hasta lo demoníaco: la obstinación de querer ser uno mismo, con su tormento siempre al alcance de la mano, y con temor de la eternidad: «¡Qué locura más diabólica! Porque

precisamente lo que más le saca de quicio a nuestro hombre es la idea de que a la eternidad se le ocurriese sacarlo de su miseria»203.

La desesperación potenciada es el pecado

Hasta aquí, Anticlimacus ha expuesto las distintas formas de desesperación que aparecen según los puntos de vista que adopta el observador. Ahora, el seudónimo añade otro elemento. Cuando la desesperación se produce delante de Dios, nos encontramos frente a una circunstancia agravante: la desesperación se convierte en el pecado por antonomasia.

Si en la primera parte del libro Anticlimacus define la desesperación como enfermedad mortal, la segunda y última parte se titula «La desesperación es el pecado». Así comienza a tratar este tema:

Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo. Por tanto, el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación. El acento cae aquí en ese delante de Dios, o en que se tenga al mismo tiempo la idea de Dios. Es precisamente esta idea de Dios la que en todos los sentidos, dialéctico, ético y religioso, hace que el pecado se convierta en lo que los juristas podrían llamar o llaman "desesperación cualificada"204.

Anticlimacus llama yo teológico a la conciencia que se da cuenta de encontrarse delante de Dios. El yo es siempre un individuo delante de Dios. La desesperación potenciada, es decir el pecado, está también siempre delante de Dios. Si esto es el pecado, lo contrario del pecado no es la virtud, como pensaban los antiguos, sino la fe. La única cosa del mundo que puede extirpar la desesperación es la fe: el fundarse transparente del yo en la potencia que lo ha puesto.

Esta contraposición pecado-fe es propiamente cristiana. Para Sócrates el pecado

es ignorancia. Pero si el pecado es ignorancia verdaderamente no existe, porque todo pecado es consciente. Según Anticlimacus el concepto que indica el divortium acquarum entre paganismo y cristianismo es precisamente el concepto de pecado. En la cosmovisión griega, si uno hacía el mal era solo porque no había comprendido bien que aquella acción era un mal. En el cristianismo, por el contrario, se hace el mal porque no se desea comprender, o porque, incluso comprendiendo el bien, no se desea realizarlo. Nosotros, cristianos, conocemos las raíces del pecado por una revelación divina: si faltara esta revelación caeríamos en el paganismo. Por lo tanto, Anticlimacus completa la definición de pecado del modo siguiente: «Hay pecado cuando, una vez que mediante una revelación divina ha quedado esclarecido qué cosa sea el pecado, uno no quiere desesperadamente y delante de Dios ser sí mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, ser sí mismo»205.

El pecado no es una negación sino una posición. Lo característico del pecado reside en la conciencia de encontrarse delante de Dios y en la obstinación de mantenerse en una auto-posición, con la ilusoria pretensión de una auto-fundación. En la desesperación potenciada, el pecado puede revestir dos formas. El hombre puede desesperar del propio pecado: el pecado quiere ser coherente consigo mismo, no quiere tener nada que ver con el bien, quiere encerrarse en sí mismo. Si el pecado es ruptura con el bien, desesperar del propio pecado es ruptura con el arrepentimiento.

El hombre puede también desesperar de la remisión de los pecados. Es el pecado del escándalo, y es un pecado del yo que se encuentra no ya delante de Dios, sino más en concreto delante de Cristo. La temática del escándalo delante de Cristo será desarrollada por Anticlimacus en Ejercitación del Cristianismo, pero en esta obra ya delinea sus principales características. La conciencia desesperada del pecador se rebela frente a Dios que se dignó nacer por amor de los pecadores, se encarnó, sufrió y murió. «En cuanto pecador, el hombre está separado de Dios por el abismo de la más profunda diferencia cualitativa. Y, naturalmente, Dios está separado del hombre por ese mismo abismo cuando perdona los pecados»206.

Aquí está el punto del escándalo: Dios, no obstante la profundidad inconmensurable que lo separa del hombre pecador, quiere acercarse a él. El escándalo se relaciona con el individuo pecador, que debe o escandalizarse de un Dios que se hace Hombre por amor y misericordia, o creer. La forma positiva del escándalo es el pecado contra el Espíritu Santo: «Aquí el yo se eleva al grado

supremo de la desesperación. No solo no se contenta con rechazar el cristianismo, sino que lo declara mentira y falsedad»207.

La forma más baja del escándalo es dejar sin respuesta el problema entorno a Cristo, el Dios-Hombre: no se cree, pero ni siquiera se juzga. Pero el hecho de que el cristianismo ha sido anunciado significa que cada hombre debe hacerse una opinión al respecto: «Ahora bien, el que lo haya oído y nos venga diciendo: "Personalmente no quiero formar ninguna opinión sobre el particular"…, ese, desde luego, ya está juzgado; sí, es uno de los que se escandalizan»208. Una segunda forma de escándalo es la de aquel que considera que la pregunta más decisiva de la vida sea: ¿Qué piensas de Cristo? (Mt XXII, 42). Pero se para en la paradoja y no se decidirá nunca a realizar el salto de la decisión que lleva a la fe. La forma más grave de escándalo es la negación de Cristo como Dios-Hombre: o se niega que haya existido, o se lo transforma en una figura poética o mitológica, o se siguen los pasos del racionalismo que niega su Divinidad.

La desesperación potenciada es el pecado, la obstinación de la afirmación del propio yo delante de Dios. Pero esta es la "ventaja" del desesperado: la misma enfermedad lo lleva a ponerse delante de Dios. Por eso Kierkegaard recomendaba la desesperación como el remedio para salir del estadio estético de la existencia. El único remedio a la desesperación es la fe: «nadie puede vivir, ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado; ni tampoco se librará nadie de serlo, aunque viva dentro de la cristiandad, si no es un auténtico cristiano, pues quien no lo sea íntegramente, siempre tendrá algo de desesperado»209. Y ¿qué es la fe? La fórmula para el estado del yo en el que no hay desesperación es «cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta. Fórmula que al mismo tiempo —según lo hemos destacado también con la debida frecuencia—, es la definición de la fe»210. Con estas palabras, Anticlimacus termina esta obra maestra del pensamiento cristiano del siglo xix.

La contemporaneidad con Cristo

En 1850 Kierkegaard publica su última gran obra seudónima: Ejercitación del cristianismo. Lo hace bajo el seudónimo Anticlimacus, el mismo que el de La enfermedad mortal. El ligamen entre estas dos obras es fuerte. En La enfermedad mortal Kierkegaard presenta la enfermedad, es decir la desesperación. En Ejercitación del cristianismo, en cambio, se presenta el remedio, o sea la fe en la Persona que afirmó: «Yo soy la Resurrección y la Vida». Además, el problema de llegar a ser cristiano toma formas definidas, que alejan la respuesta de Anticlimacus —y en este caso, también de Kierkegaard— de las ambiguas respuestas de Johannes Climacus.

El tono de Ejercitación del cristianismo diverge del de las otras obras seudónimas. No hay imágenes barrocas ni descripciones de situaciones existenciales complejas. Las grandes reflexiones lógico-metafísicas de la Apostilla son raras. Reina en sus páginas una calma, una serenidad difícil de encontrar en los otros escritos seudónimos211.

La invitación de Cristo

La primera parte del libro consiste en una invitación: el invitante es el mismo Cristo, y la invitación tiene como objeto despertar las conciencias y producir un proceso de interiorización. El texto de la sagrada escritura que sirve a Anticlimacus para desarrollar esta primera parte es Mt XI, 28: «Venid a Mí todos los fatigados y agobiados, y Yo os aliviaré».

El invitante puede acudir en ayuda al mundo, puede socorrer a todos los que tengan una necesidad. Es más, a diferencia de otros médicos, el Médico divino no da una medicina sofisticada, sino que se da a Sí mismo. El Invitante va hacia el encuentro de los que sufren, de los angustiados, y se detiene junto a ellos con una paciencia nunca vista. La invitación está llena de dulzura y condescendencia: «Venid a Mí todos vosotros». Cristo abre sus brazos dispuesto a recibir a todo aquel que tenga necesidad de Él. Por eso, la invitación es también una prueba de selección: todos están invitados, pero no todos sabrán responder a la invitación.

La invitación de Cristo se relaciona con el entero sentido de la producción kierkegaardiana: su antropología dialéctica y los análisis de la desesperación como no aceptación de la necesaria fundación en Dios desembocan en esta invitación al descanso en el amor del Hijo de Dios. Él supera todas las contradicciones existenciales. Pero el camino para seguirlo, después de haber aceptado la invitación, es al mismo tiempo, como veremos, amable y arduo.

Después de haber presentado al Invitante y a la invitación, la escena se convierte en más dramática: frente al lector pasan diversos tipos humanos, representantes de la mundanidad, que no sabrán responder a la dulce invitación. El filósofo, el pastor, el político, el burgués satisfecho de sí, el cínico, no están preparados para acoger la invitación. Todos estos personajes son desesperados que no quieren curarse de su enfermedad a través de la fe. Sin embargo, Cristo insiste en su invitación, dirigiéndose a los olvidados de este mundo, a los leprosos, a los locos, a los pobres, a los enfermos del cuerpo y del alma: «Venid a Mí todos vosotros, que Yo os aliviaré».

La posibilidad del escándalo

En la segunda parte de Ejercitación, Anticlimacus se detiene en otro pasaje del Evangelio: «Bienaventurado el que no se escandaliza de Mí» (Mt XI, 6). El seudónimo retoma la temática de la paradoja, ya afrontada en Temor y temblor, en las Migajas y en la Apostilla conclusiva. La paradoja esencial es el Hombre-Dios, Cristo, el Absoluto que deviene, el Eterno que entra en la historia. Si la paradoja era tratada en forma más general en la Apostilla, en Ejercitación del cristianismo la paradoja es siempre personal: Jesucristo, Hijo Eterno del Padre, hecho hombre para redimirnos.

Frente a la paradoja esencial, la alternativa, el aut-aut, es escandalizarse o creer. En relación al Hombre-Dios, el escándalo puede encontrar dos formas. Una es «la posibilidad esencial del escándalo en dirección de la majestad, que un hombre individual hable y actúe como si fuera Dios, que dice de sí mismo ser Dios»212. La otra forma es la posibilidad esencial del escándalo en la dirección de la humillación, es decir, el que pretende ser Dios aparece como un ser humano humilde, pobre, sufriente, y, finalmente, impotente213. Muchos hombres se bloquean frente a esta humillación. En el primer caso se parte de la cualidad hombre, y el escándalo se apoya en la cualidad Dios; en el otro, se parte de la determinación que es Dios, y el escándalo se apoya sobre la determinación hombre: «La posibilidad del escándalo es la defensa y el escudo de la fe, es de tal manera ambivalente que toda humana razón tiene de una manera u otra que llegar a la perplejidad, debe chocar con ella, o para escandalizarse o para creer»214.

El verdadero cristiano es el que no se escandaliza de la paradoja esencial. La acepta en virtud del salto de la fe. Superar el escándalo requiere un esfuerzo supremo, que se puede realizar solamente con la fe. La fe se presenta como la cosa más difícil del mundo, porque la posibilidad del escándalo respecto a Cristo en cuanto Hombre-Dios subsistirá hasta el fin de los siglos. Si se quita la posibilidad del escándalo —como tratan de hacer los filósofos sistemáticos, que se engañan pensando que contemplan sub specie aeterni, o los racionalistas que niegan su divinidad— se suprime también a Cristo, se lo transforma en una cosa

distinta de lo que Él es: el signo de escándalo y el objeto de la fe. El hacerse cristiano es una tarea difícil: no es una categoría social objetiva, identificable con el simple pertenecer a la cristiandad, al orden establecido. La fe exige abandonar la razón, y en este abandono la razón descubre sus propios límites. Según Anticlimacus, el límite consiste en el verificar que los así llamados preambula fidei, las pruebas racionales, «a lo sumo pueden servir para hacer a un hombre atento, para que así, actualmente atento, pueda situarse en el punto justo: si quiere creer o prefiere escandalizarse. Las pruebas son todavía ambivalentes, son los pro y contra de la razón razonadora, que por lo mismo pueden usarse contra y pro; primariamente en la elección se hace el corazón patente (y para eso justamente vino Cristo al mundo, para hacer patentes los pensamientos de los corazones): si un hombre quiere creer o quiere escandalizarse»215.

Prestar atención, pero no llegar a una conclusión definitiva. La razón no penetra nunca en el Absoluto. El interés de la fe respecto al creer es el de concluir y llegar a una decisión absoluta mediante el salto de la fe; el interés de la razón es el de tener la reflexión en vida hasta que haya una certeza objetiva. La fe quiere llegar al Absoluto, la razón quiere continuar la reflexión. La fe no es una determinación en la dirección de la intelectualidad, sino una categoría ética: está indicando la relación entre Dios y el hombre. Por esto se exige la fe de creer contra la razón. La posibilidad del escándalo solo puede ser evitada en un modo: con el creer. Pero aquel que cree ha debido primero pasar a través de la posibilidad del escándalo.

La razón lleva al hombre hasta las puertas de la fe: no puede ir más allá. La elección entre el escándalo y el creer se debe hacer con un acto de libre voluntad. Cristo quiere ayudar a todo hombre a llegar a ser sí mismo. Él exige que cada hombre entre en sí mismo y llegue a ser sí mismo, para después atraerlo a Sí. «Cristo desea atraer al hombre hacia sí, mas Él quiere, para atraerlo verdaderamente hacia sí, atraer al hombre solamente en cuanto es esencia libre, es decir, a través de una elección»216.

La condición

La fe no es una mera decisión humana: es también don de Dios. Todos los esfuerzos están destinados al fracaso sin la ayuda de la gracia. La intervención de Dios, que da el impulso decisivo y la convicción absoluta en el creer, configura lo que Kierkegaard llama «la condición». El punto de partida para llegar a ser cristiano es recibir la condición, que remedia la debilidad de la conciencia histórica, siempre aproximada, y la debilidad del pecado.

La condición, recibida por Cristo, hace que el hombre pecador pueda encontrarlo personalmente. La condición permite hacerse contemporáneo de Cristo. No se trata de una contemporaneidad inmediata, entendida en sentido cronológico. La condición se da en el momento, es decir, en el punto de encuentro —en la síntesis— entre eternidad y tiempo. El ser contemporáneo de Cristo «se verifica cuando la razón y la paradoja se encuentran felizmente en el momento; por tanto, la razón se echa a un lado y la paradoja se concede por sí misma»217. Por la fe, la exigencia de la contemporaneidad en la relación con Dios comporta que en la relación con el Absoluto no haya más que un solo tiempo: el presente. Y dado que Cristo es el Absoluto, es fácil ver que respecto a Él es posible solo una situación: la de la contemporaneidad.

La razón se debe poner a un lado, para dejar espacio a la fe. Cuando no hay fe, y existiendo la posibilidad del escándalo, solo se ve a Cristo como la figura del siervo. Por lo tanto, el cristianismo se convierte para él en una locura, porque no es conmensurable con ningún “porqué” finito. El Invitante tenía una idea de la miseria humana completamente distinta de la de los hombres. Si hubiera querido, Cristo habría podido aparecer como una persona importante, fuerte. En cambio, quiso deliberadamente ser el humilde, el pobre, el sufriente, para demostrar que el testigo de la verdad debe sufrir en todo tiempo hasta la crucifixión. Para el hombre que se deja guiar solo por la razón, esto es un tormento, y además se convierte en un delito a los ojos de los contemporáneos. Pero para aquel que se deja guiar por la fe, la contemporaneidad con Cristo implica la categoría religiosa por excelencia: el «por ti»218. Cristo ha vivido en el abajamiento «por ti». Si uno se hace verdaderamente contemporáneo de Cristo

a través de la fe, seguirá viendo la figura del siervo, del humilde, del sufriente. Hacerse uno literalmente con el más miserable significa para el mundo un exceso, un “demasiado”, pero para el hombre de fe es el único camino. La posibilidad del escándalo es necesaria en la situación de la contemporaneidad con Cristo. El ser cristiano está ligado a la posibilidad del escándalo.

La imitación de Cristo

El paciente lector recordará que Johannes Climacus definía las verdades ético-religiosas del pensador subjetivo como verdades de apropiación. En la línea de Climacus, Anticlimacus subraya la necesidad de vivir las verdades religiosas, y en concreto, de hacerse una misma cosa con la paradoja esencial, con Cristo. Ser contemporáneo de Cristo implica por lo tanto una actitud existencial concreta, la de la imitación: «cada uno por su cuenta, poniéndose en tranquila interioridad delante de Dios, debe humillarse reconociendo lo que comporta el ser cristiano en el sentido más riguroso, y confesando sinceramente delante de Dios hasta qué punto él es cristiano, con el fin de recibir dignamente la gracia que se le ofrece a todo hombre imperfecto, es decir, a todos»219. Cristo ha venido al mundo con el propósito de ser el Modelo a imitar. Esta voluntad de Cristo está incluida en la voluntad más general de salvar al mundo. Los hombres se salvan siguiendo las huellas de Cristo, la "impronta" que Él ha querido imprimir. Imitarlo significa que nuestra vida debe tener una semejanza con la suya220.

La actitud del imitador es distinta de la del admirador: «Un imitador es o se esfuerza por ser aquello que admira; un admirador se queda personalmente fuera y consciente o inconscientemente no descubre que lo admirado encierra una exigencia para él, la de ser o esforzarse por ser lo admirado»221. Anticlimacus pone un ejemplo muy claro de un admirador: el joven rico (Mt XIX, 22), que admiraba a Cristo pero que no se decidió a seguirle e imitarle. El test para saber si uno es cristiano es precisamente la imitación de Cristo. ¿Qué nos ha dejado el Modelo? Cristo nace en la humildad, vive pobre, abandonado, despreciado y humillado. Nuestra existencia terrena es un examen sobre la imitación del modelo. «Ser hombre, vivir en este mundo, significa ser puesto a prueba, y la vida es un examen»222.

Pero el imitador, aunque tenga la condición dada por el Maestro, sigue siendo un pecador. La puerta de entrada al cristianismo es la conciencia del pecado. Delante de Dios no podemos esconder nuestros pecados. El verdadero cristiano, cuanto más se siente a sí mismo como pecador, tanto más desea ardientemente al Salvador. El verdadero cristiano, en cuanto discípulo de Cristo, es aquel que se

transforma en un penitente que desea infinitamente a Dios. El penitente debe vivir con severidad, porque no hay más que una salvación: el cristianismo. La severidad cristiana es vivir con Cristo, en cuanto Él es la Verdad y la Vida. Y Cristo se humilló, padeció, fue pobre, dio su vida por amor de los hombres.

El cristianismo no es una doctrina para enseñar o aprender: es una Verdad que se hace Vida. No es la certeza objetiva de la especulación, sino la subjetivación en la propia existencia personal de una Vida que es una Persona: la de Cristo223.

Si el cristiano vive en el abajamiento, imitando a Cristo, con Cristo será elevado. En la última parte, Anticlimacus presenta un tercer texto de la Escritura: «Y Yo, cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia Mí» (Io XII, 32). Este texto, según el seudónimo, es denso de significados. Manifiesta la trascendencia de la Redención de Cristo, su juicio de condena de la historia universal, sin posibilidad de apelación, el triunfo del Humilde y de todos los secuaces que han imitado a Cristo en el dolor y en el sufrimiento. Esta tercera parte podría definirse —como lo hace Fabro— como una soteriología existencial, donde se contraponen el sofista y el creyente, el admirador y el imitador, la Iglesia Triunfante de la cristiandad —el orden establecido— y la Iglesia Militante de los sufrientes y perseguidos224.

Cristianismo versus cristiandad

La antítesis entre cristianismo y orden establecido, si bien está presente en Ejercitación del cristianismo225, se manifestará con toda su fuerza en la última obra publicada en vida de Kierkegaard: El Instante, conjunto de fascículos que aparecerán entre el 24 de mayo y el 30 de septiembre de 1855. Ya hicimos referencia a las circunstancias biográficas del pensador danés: la polémica contra la Iglesia luterana de Dinamarca, el enfrentamiento con Mynster y Martensen, y el desahogo de la amargura del alma kierkegaardiana en distintos artículos periodísticos y en estos fascículos, auténticas bombas puestas en el corazón de la cristiandad danesa. La serenidad de la última obra de Anticlimacus —Ejercitación del cristianismo, según la confesión kierkegaardiana, era un «escrito de paz»— se convierte en batalla religiosa contra el orden establecido.

Kierkegaard define el cristianismo de la cristiandad como una ilusión, un engaño, un «tomar el pelo a Dios». Un cristianismo que no tiene nada que ver con la auténtica sequela Christi. Nuestro autor considera una obligación moral desenmascarar esta ilusión, actuar en la hora presente. «¿Por qué quiero, pues, actuar en el instante? Porque me arrepentiría si me dejara amilanar por el hecho de que la generación actual, sin duda, encontrará a lo sumo interesante y rara una exposición verdadera de lo que es el cristianismo, pero después se quedará tranquila donde está, creyendo que es cristiana y que el cristianismo de cotillón de los pastores es cristianismo»226.

La falacia de la cristiandad se puede resumir afirmando que el principio guía es el «hasta un cierto punto». Hay que ser cristiano, pero sin llevar hasta las últimas consecuencias la imitación de Cristo. El auténtico cristianismo, en cambio, se resume en un aut-aut: o se es un auténtico testigo de la verdad, o no se lo es en absoluto. «Por eso, que haya luz en la cuestión, que se haga claro para los hombres lo que el Nuevo Testamento entiende por ser cristiano, para que cada uno pueda elegir si quiere ser cristiano o si, honradamente, de manera sincera y sin reservas, no quiere serlo; y que se diga en voz alta a todo el pueblo: para Dios en el cielo es infinitamente más grato que tú reconozcas con sinceridad —condición para que tal vez puedas serlo— que no eres y no quieres ser cristiano;

esto es infinitamente más grato que la repugnancia de adorar a Dios tomándolo en broma»227.

La situación de la Iglesia luterana de Dinamarca, según Kierkegaard, facilita que el cristianismo desaparezca de la sociedad danesa: «El estado de cosas en el país es que el cristianismo, el cristianismo del Nuevo Testamento, no solo no existe, sino que en lo posible ha sido imposibilitado»228. Los mil pastores daneses son en realidad funcionarios públicos, pagados por el monarca, que tienen un interés pecuniario y desean mantener sus privilegios sociales229. Por eso, son los primeros interesados en que todos se digan cristianos, si bien de hecho no lo son, ya que ninguno piensa en sufrir por la verdad, convirtiéndose en auténtico testigo.

Kierkegaard criticará ásperamente la unión entre la Iglesia y el Estado, que impide que el auténtico cristianismo eche raíces. Para quitar la ilusión de la cristiandad hay primero que remover la existencia de una iglesia oficial. El Estado podría hacerlo con un medio muy fácil: suspender el pago de sueldos a los pastores. Es más, lo debe hacer, porque predicar la religión no es tarea del Estado. «El pensamiento del Estado parece ser el siguiente: entre las diversas cosas que el hombre necesita en este momento de la cultura y que el Estado se afana por garantizar a los ciudadanos de la manera más económica y confortable posible, entre estas diversas cosas, como la seguridad pública, el agua, la iluminación, los caminos, el pavimento, etc., etc., también se cuenta la bienaventuranza eterna en el más allá, una necesidad que el Estado también debe satisfacer —¡qué generoso!— y de un modo igualmente económico y confortable. Como es natural, va a costar dinero, porque sin dinero nada se consigue en este mundo, ni siquiera el certificado de que uno alcanzará la salvación eterna en el otro mundo. Pero lo que hace que el Estado signifique el mayor bien para los individuos es que de él se consigue lo mismo, pero de una manera más económica que la privada; es más, se consigue de un modo más seguro y, por si esto fuera poco, de una forma tan confortable como solo puede brindarse en gran escala»230.

Irónicamente, Kierkegaard compara la comodidad con la que en la Dinamarca de 1855 era conducida el agua potable, con la comodidad con que es puesta a disposición de los ciudadanos la bienaventuranza eterna. Esta intromisión del Estado en un ámbito extraño a sus prerrogativas es la antítesis del cristianismo: no nos acercamos a la Eternidad a través de la comodidad, sino por el sendero empinado y por la puerta estrecha. Además, lo humano no puede nunca proteger

a lo divino, y el Estado hace el ridículo cuando pretende proteger a la fe. El cristiano debe ser un súbdito fiel, «pero, cristianamente, el rey no es la instancia; él no es y no puede y no debe y no será la instancia en relación con un reino que a ningún precio será de este mundo»231.

Cristianismo y Estado no son realidades similares. El Estado está en relación directa con el número de los ciudadanos; el cristianismo está en una relación inversamente proporcional con el número. Basta que haya un verdadero cristiano para que haya cristianismo. El Estado danés debe quitarse de en medio:

Lo que el cristianismo necesita no es la protección asfixiante del Estado; no, necesita aire fresco, persecución y —la protección de Dios—. El Estado solo produce calamidades, detiene la persecución, y no es el medio para conseguir la protección de Dios. Sobre todo, liberemos al cristianismo del Estado, ya que con su protección lo aplasta hasta matarlo —como una mujerona que aplasta al bebé con su cuerpo hasta matarlo— y le enseña al cristianismo los malos hábitos más execrables: usar, bajo el nombre del cristianismo, el poder policial232.

La ilusión que el pueblo tiene de ser cristiano se relaciona con este engaño: la confusión entre Estado y religión, ya que el Estado mantiene «mil funcionarios que, por instinto de conservación, están interesados en que nadie se entere de lo que es el cristianismo y en que nadie sea cristiano»233. Estos empleados reales, es decir los pastores, hacen una comedia, que impide que los fieles se den cuenta de que no son cristianos. Ellos mismos se encuentran en una contradicción existencial, pues «si el pastor tuviera que ser, tal como el juramento por el Nuevo Testamento lo exige, un discípulo de Cristo, y su vida, una imitación de Cristo, entonces su compromiso como funcionario real sería el mayor impedimento; en el mismo instante en que tuviera que moverse en la dirección exigida por su juramento por el Nuevo Testamento, debería romper con su posición de funcionario real. Es decir, que el juramento como funcionario real le ata a este de tal modo que, si tuviera que cumplir con el juramento que se le hace prestar por el Nuevo Testamento, debería romper con lo primero. ¡Qué contradicción! ¡Y qué extraña clase de seriedad: se presta (¡qué solemne!) un juramento, un juramento cuya prestación es una contradicción! ¡Y qué degradante tanto para el Estado como para el cristianismo!»234.

Kierkegaard afirma que no hay nada más contrario a Dios que la ortodoxia oficial. Dios es una Persona, la personalidad en grado eminente, y por lo tanto todo lo que es oficial le es odioso, como si un hombre declarase su amor a una mujer a través de un «secretario galante». Oficialidad que es también mentirosa. Para enseñar el cristianismo habría primero que garantizar la vida cristiana del predicador. En la Dinamarca de 1855, en cambio, hay que encontrar bellas frases que conmuevan, pero que nadie tome en serio. El pastor casado que habla sobre la preferencia que hay en el cristianismo del celibato sobre el matrimonio, el pastor que está lleno de títulos y honores y predica el desprecio cristiano por todo eso, el pastor que teje el elogio de la pobreza, y él mismo vive en medio de las riquezas, logra convencer a los fieles para que vivan una vida cómoda y pacífica sin remordimientos interiores, porque la conducta de los pastores garantiza que el cristianismo es en realidad un juego, y que se va a la iglesia como se va al teatro, para observar un espectáculo “interesante”, categoría absolutamente opuesta al cristianismo del Nuevo Testamento.

¿Qué es para Kierkegaard el cristianismo del Nuevo Testamento?

En el Nuevo Testamento, el Salvador del mundo, nuestro Señor Jesucristo, presenta la cuestión de esta manera: El camino que lleva a la vida es angosto; la puerta, estrecha, y pocos son los que la hallan. Ahora bien, sucede, por el contrario, para hablar solo de Dinamarca, que todos somos cristianos; el camino es lo más ancho posible, el más ancho de Dinamarca, ya que todos lo transitamos, y además es totalmente cómodo, confortable, y la puerta lo más amplia posible; no hay puerta más amplia que aquella por la que todos pasan en masse 235.

La cristiandad se dirige a la masa, el cristianismo del Nuevo Testamento al individuo. El hombre espiritual puede soportar un desdoblamiento: puede con su entendimiento mantener firmemente que existe algo contra el entendimiento, pero aceptarlo; puede darse cuenta de que hay penas y dolores, y sin embargo quererlos. El hombre espiritual debe también soportar el aislamiento, el encontrarse solo frente a Dios. El cristiano de la cristiandad, en cambio, quita del cristianismo todo lo que es pena y paradoja, y quiere quedarse siempre en medio de la masa. La cristiandad danesa no es cristiana, sino que se identifica con el

indiferentismo más profundo: el que en vez de decir que no hay ninguna religión, la reduce a un vano parloteo, a una religión sin ninguna pasión. El cristianismo de la cristiandad no es una religión de hombres, de individuos delante de Dios, sino de gente que no tiene capacidad para tener una religión, porque son público, masa, número. Los verdaderos cazadores se distinguen de los cazadores domingueros; así, los verdaderos cristianos no son los «cristianos del domingo», de los cuales ni siquiera Satanás se toma el trabajo de tentarles. Los verdaderos cristianos son los testigos de la verdad.

El pueblo danés sufre el engaño de los eclesiásticos:

De la mañana a la noche, estos miles o millones de hombres expresan esta concepción de la vida que es exactamente la contraria a la del cristianismo, tan contraria como lo son vivir o morir. Esto no se puede llamar infame: es humano. Pero ahora viene lo infame; que en el medio hay mil hombres que prestaron juramento por el Nuevo Testamento, hombres que como el resto de la sociedad expresan una concepción de la vida exactamente contraria al cristianismo, pero que al mismo tiempo garantizan a la sociedad que esto es cristianismo. Y ahora es cuando la sociedad es una infamia236.

Pero el Kierkegaard de 1855 no se limita a demoler la cristiandad danesa: trata de acercar a los demás a la verdad, de despertar las conciencias. Vuelve a proponer a sus lectores la lectura de Ejercitación del cristianismo, para que se den cuenta de que lo que realmente importa es la contemporaneidad con Cristo. Contemporáneo de Cristo es el testigo de la verdad, el sufrir por la verdad. El cristianismo del Nuevo Testamento —sostiene Kierkegaard— es opuesto a las tendencias naturales de los hombres. Por naturaleza tendemos a huir del dolor, del sufrimiento. Nosotros, los hombres, pensamos que lo más importante es vivir felices en este mundo, y por esta razón el camino cómodo de la cristiandad tiene tantos seguidores. Pero el cristianismo exige de nosotros algo distinto:

Solo se vive una vez; así es aquí en la tierra. Y mientras tú ahora vives esta única vez, cuya duración en el tiempo se acorta con cada hora que pasa, el Dios del amor está en el cielo, amorosamente amándote también a ti. Sí, amándote; por

eso el querría que tú finalmente quisieras lo que él por toda la eternidad quiere de ti: que te decidas de una buena vez a querer sufrir; esto es, que puedas decidirte a querer amarlo, pues a él solo puedes amarlo a través del sufrimiento, o si lo amas como él quiere ser amado, entonces sufrirás. Recuerda que solo se vive una vez. Si conseguiste zafarte, si no llegaste a sufrir, o si lo eludiste, entonces es eternamente irreparable. Obligarte no, eso no lo quiere el Dios del amor por ningún precio, pues en ese caso recibiría algo totalmente distinto de lo que él quiere; ¡cómo se le iba a ocurrir al amor ser amado por la fuerza! Pero él es amor y por amor quiere que tú quieras como él, y en amor él sufre, como solo lo puede un amor infinito y todopoderoso; lo que ningún hombre puede alcanzar a entender, así sufre cuando tú no quieres como él237.

El contemporáneo de Cristo debe sufrir por la verdad: esta es la puerta estrecha y la senda empinada238. Sufrir por amor, esperando una bienaventuranza eterna. Ni el Estado danés, ni los pastores, ni la Iglesia de Estado son aptos para hacernos entrar en el Reino de los Cielos: solo el sufrimiento por la verdad.

Aquí en el mundo la verdad anda en despojo y humillación, no tiene donde recostar su cabeza, debe agradecer que alguien le ofrezca un vaso de agua — pero si alguien lo hace, si la reconoce por lo que es, a viva voz y públicamente, entonces esta insignificante figura, esta pobre desgraciada, ultrajada, burlada, perseguida, “la verdad”, tiene, si puedo decirlo así, una pluma en su mano con la que escribe en un papel “por la eternidad” y se lo entrega a ese hombre que en la contemporaneidad la reconoció por lo que es, sufriendo por la verdad: su nombre está inscrito en el cielo, su vida fue empleada para lo único que será recordado eternamente239.

Pocos días después de haber escrito estas frases, Søren Kierkegaard entraba definitivamente en la eternidad.

Epílogo

«Sí, Kierkegaard es una “excepción”. Se debe no solo repetirlo, sino profundizar en esta convicción —es decir, leer a Kierkegaard, para después dejarlo ser lo que es y donde está: fuera de la filosofía y de la teología—. Repito: dejarlo ser lo que es; no sirve de nada corregirlo, confutarlo, completarlo. ¡Ah!, dice uno, si tuviera un poco más del sentido del perdón y un poco menos del sentimiento de culpa; un poco más de culpabilidad colectiva y un poco más del sentido de la Iglesia. ¡Ah!, dice otro, ¡si tuviera un poco más del sentido de la comunidad, del diálogo! ¡Ah!, dice un tercero, recargando la dosis, ¡si tuviera un poco más del sentido de la historia, un poco más de respeto por la masa y de afecto por el pueblo! ¡Ah! dice el último, ¡si tuviera un poco más de sencillez, de claridad, de coherencia! ¿Quién de nosotros, filósofos, políticos, teólogos, no ha murmurado en este modo contra Kierkegaard? Vosotros os dais cuenta de cómo todo esto es ridículo y vano: ¿corregiríais a Otelo o Cornelia? ¿O al Burgués gentilhombre? Nietzsche decía: “¡No se confuta un sonido!”. Lo que no se confuta en Kierkegaard es el existente, el existente real, autor de sus obras, y el existente mítico, hijo de sus obras. No se confuta a Kierkegaard: se lo lee, se lo medita, y después se persigue su fin: “La mirada atenta sobre la excepción”»240.

Hemos llegado al final de este breve libro. Creo que las palabras de Ricoeur son prudentes. Completar a Kierkegaard, reducir a Kierkegaard es no hacer justicia a su obra. Por esta razón, mediante las frecuentes citas textuales, le hemos dejado hablar ampliamente. Quitar las referencias al cristianismo y quedarse solamente con la angustia y la desesperación del pecado, cerrando la puerta al remedio de la fe, es manipular un pensamiento que se encuentra plenamente inserto en la tradición cristiana occidental. Hacer de Kierkegaard un criptocatólico, sin tener en cuenta los evidentes influjos luteranos, es una operación ideológica desorientadora. Al mismo tiempo, sería tomar una actitud parcializada no ver en el conjunto de sus obras las críticas frecuentes al protestantismo y su apertura mental —en la reducida medida en que lo permitían sus circunstancias ambientales— hacia el catolicismo.

De lo que hemos escrito podemos sacar algunas conclusiones. En lo que respecta a la hermenéutica de su obra, hay que tener en cuenta las explícitas afirmaciones

de Kierkegaard acerca del distinto carácter que poseen sus obras seudónimas y las que forman parte de su comunicación directa. Endilgar a Kierkegaard todo lo que escriben Johannes de Silentio o Johannes Climacus es ir contra la "señalización" kierkegaardiana a la que nos referíamos en la introducción. Los seudónimos son posibilidades existenciales que no coinciden necesariamente con su perspectiva intelectual. Un caso distinto es el de Anticlimacus, que representa el cristiano extraordinario que la humildad kierkegaardiana colocaba por encima de sí mismo.

Si partimos de la sustancial sinceridad de su comunicación directa, habría que tomar en serio las declaraciones del escritor danés acerca de la finalidad esencialmente religiosa de su obra. La categoría —el individuo— y el problema —cómo llegar a ser cristiano— se encuentran en el corazón mismo de toda su obra literaria. Las circunstancias intelectuales en las que vivió hicieron que la empresa kierkegaardiana tomara la forma de una gran batalla para despertar a las conciencias, adormecidas en el clima asfixiante del sistema omnicomprehensivo hegeliano y de la cristiandad formal del luteranismo danés.

La tarea era ardua, y las circunstancias difíciles. Para los que, como nosotros, nos sentimos identificados con la tradición de la philosophia perennis, las perplejidades frente a muchas de las argumentaciones kierkegaardianas permanecen después de una lectura meditada de sus obras. Pero al mismo tiempo, el redescubrimiento de la dignidad individual personal, la fundamentación trascendente de la libertad, la tentativa de resolver la antinomia heteronomía-autonomía mediante la identificación de la libertad con la dependencia de Dios, encuentran en nuestro ánimo acogida y gratitud.

Por otra parte, para los que, como nosotros, queremos ser cristianos, las continuas llamadas a la encarnación existencial de la fe, la necesidad de llegar a ser contemporáneos de Cristo, la exigencia de sufrir por la verdad, pero al mismo tiempo de gozar de la conciencia de la misericordia y del amor de Dios —a pesar, decimos sin respetar las palabras de Ricoeur, de las lagunas y las ambigüedades, y la falta de sentido de la razonabilidad de la fe241— hacen de Kierkegaard, en algunas de sus páginas, un maestro de espiritualidad.

Sacar conclusiones sistemáticas de un libro sobre el pensamiento kierkegaardiano sería ridículo, después de las críticas del danés a los profesores de filosofía. Prefiero, por eso, para evitar caer en el ridículo, poner punto final a estas páginas con una oración de Kierkegaard:

A Ti, Señor Jesucristo, te rogamos que nos atraigas a Ti y que nos atraigas plenamente. Ya sea que nuestra vida se tenga que deslizar tranquila allá en la cabaña junto al lago apacible, o que tengamos que acrisolarnos en el combate con las tempestades de la vida en medio del mar rebelde; ya sea que debamos "esforzarnos por el honor de una vida quieta" (1 Tesalonicenses 4, 11) o, luchando, en la humillación: atráenos plenamente hacia Ti. Solamente con que nos atraigas, todo está vencido, aunque —en el sentido humano— no consigamos ni perdamos nada, aunque —en el sentido humano— lo perdamos todo; porque ni aquellas ni estas circunstancias de la vida eran la verdad de nuestra vida; pues Tú no atraes a nadie a la indigna lejanía de los peligros, pero tampoco al temerario riesgo.

Te rogamos por todos. Por el tierno niño, que los padres te presentan, para que le atraigas a Ti (…). Te pedimos por el varón, para que su importantísima labor —o su ajetreada actividad o su penoso trabajo no le hagan olvidarse de Ti, sino que él en su labor, en su actividad, en su trabajo se sienta cada día más atraído hacia Ti.

Te rogamos por el ama de casa, a quien le ha sido asignada una vida tranquila, más alejada de la dispersión y fárrago mundanos, para que ella en el amable ajetreo del hogar defienda en el más profundo sentido la concentración serenante, sintiéndose más y más atraída hacia Ti.

Te rogamos por el anciano en el atardecer de su vida, para que —ahora que el tiempo del trabajo quedo atrás— le inunde el pensamiento de Ti, mediante el cual ha de ser atraído hacia Ti, con toda el alma; te rogamos por el anciano al borde del sepulcro, para que lo atraigas a Ti.

Te rogamos por todos, por el que en este momento saluda la luz del día natal, para que la significación de su vida consista en ser atraído hacia Ti; y te rogamos por el moribundo, a quien quizá mucho y muchos quisieran retener, y por aquel —¡ay!— cuya muerte nada ni a nadie importa: te rogamos para que el significado de su existencia haya sido el haber sido atraído hacia Ti.

Te rogamos por los alegres y dichosos, por aquel que saltando de gozo apenas sabe adonde encaminarse, para que Tú le atraigas hacia Ti y te dignes enseñarle que debe encaminarse hacia Ti; te rogamos por el que sufre, que en su desgracia

no sabe adonde ir, para que te dignes atraerle hacia Ti: para que ambos, el dichoso y el doliente, por muy dispar que sea su situación en la vida, se asemejen en una cosa: en no tener a nadie a quien encaminarse fuera de Ti.

Te rogamos por aquellos que necesitan la conversión, para que te dignes atraerlos del camino de la perdición al de la verdad; por aquellos que han retornado a Ti y han encontrado el camino, te rogamos que avancen por el camino atraídos hacia Ti. Y como el camino, cuando la verdad es "el camino", ciertamente, "puede errarse de tres maneras: equivocándose de camino, resbalando en el camino o apartándose del camino" — así te rogamos, para que te dignes atraer a los equivocados que se han desviado de Ti, fortalezcas a los que se tambalean y vuelvas de nuevo al camino a los plenamente descarriados.

Así es que te rogamos por todos; pues nadie es capaz de nombrar a cada individuo, desde luego, aunque puede reseñar por encima todas las diferencias. Mas permítasenos nombrar todavía una diferencia. Te rogamos por aquellos que son los ministros de la Palabra, por aquellos cuya tarea consiste —en cuanto un hombre es capaz de ello— en atraer a los hombres hacia Ti: te rogamos que te dignes bendecir su tarea, pero que ellos igualmente en medio de esta su tarea sean atraídos a Ti, para que en el celo de atraer a otros hacia Ti no se retraigan ellos mismos de Ti. Y te rogamos por los cristianos seglares, para que ellos —atraídos hacia Ti— no piensen tan corto de sí mismos como si no les hubiese sido dado también a ellos el atraer a otros hacia Ti, en cuanto un hombre sea capaz.

En cuanto que un hombre sea capaz; puesto que Tú eres con todo el único que puede atraer hacia Ti, aunque Tú puedes también valerte de todo y de todos — para atraerlos a todos a Ti242.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Obras de Kierkegaard

Diario, edición de Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980 (12 vol.).

O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, I, Trotta, Madrid 2006.

O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, II, Trotta, Madrid 2007.

Temor y temblor, Trotta, Madrid 2019.

Stadi sul cammino della vita, Rizzoli, Milano 1993.

Il concetto dell'angoscia, en Kierkegaard.Opere, Sansoni, Firenze 1972.

Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia, in Kierkegaard. Opere, Sansoni, Firenze 1972.

Mi punto de vista, Aguilar, Madrid 1988.

La enfermedad mortal, Trotta, Madrid 2008.

Ejercitación del cristianismo, Trotta, Madrid 2009.

El Instante, Trotta, Madrid 2012.

Was Bishop Mynster a "witness to the truth", one of the genuine witnesses to the truth -is this the truth? en Kierkegaard's Attack Upon "Christiandom", Princeton University Press, Princeton 1943.

Scritti sulla comunicazione, edición de Cornelio Fabro, Logos, Roma 1979.

Estudios

Blondel, M., L'Action (1893), PUF, Paris 1973.

Capucci, F., C.Fabro, interprete di Kierkegaard, en "Studi Cattolici" (1982) n. 256.

Carlisle, C., El filósofo del corazón. La inquieta vida de Søren Kierkegaard, Taurus, Madrid 2021.

Chestov, L., Kierkegaard et la philosophie existentielle, Vrin, Paris 1948.

Colomer, E, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, III, Herder, Barcelona 1990.

Copleston, F., Historia de la Filosofía, VII, De Fichte a Nietzsche, Ariel, Barcelona 1980.

Crite, S., In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on faith and history, American Academy of Religion, Chambersburg 1967.

Cruz Prados, A., Historia de la Filosofía Contemporánea, EUNSA, Pamplona 1991.

Dalledonne, A., L'Esercizio del Cristianesimo nel Diario di Søren Kierkegaard, en "Renovatio", 1 (1985).

Escrivá de Balaguer, San J., Amigos de Dios, Rialp, Madrid 1980.

Fabro, C., Il Cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale, en Il Cristianesimo nella Società di Domani, Abete, Roma 1968.

Introduzione all'Esercizio del Cristianesimo, Studium, Roma 1971.

Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza, Logos, Roma 1978.Introduzione al Diario di Kierkegaard, 3ª edición, Morcelliana, Brescia 1980.

Riflessioni sulla Libertà, Maggioli, Perugia 1983.

Kierkegaard e la Chiesa di Danimarca, en "Nuovi Studi Kierkegaardiani", 1 (Potenza 1989).

Con la tempra di un Padre della Chiesa, en AA.VV., Santi nel mondo, Ares, Milano 1992.

Gaeta, G., Kierkegaard: cristianità come «ordine stabilito» e la contemporaneità con Cristo, en "Il Cristianesimo nella Storia", 3 (Bologna, 1984), pp. 563-576.

García Amilburu, M., La existencia en Kierkegaard, EUNSA, Pamplona 1992.

Goñi Zubieta, C., El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard, PPU, Barcelona 1996.

Guerrero, L., Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana, Publicaciones O. Cruz, México 1993.

Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard, en "Scripta Theologica" (Pamplona) 3 (1991), pp. 990-992.

Guardini, R., Ritratto della malinconia, Morcelliana, Brescia 1990.

Haecker, T., La joroba de Kierkegaard, 2ª edición, Rialp, Madrid 1956.

Jolivet, R., Introduction à Kierkegaard, Fontenelle, Abbaye S. Wandille 1946.

Koch, L., Introduzione agli Stadi sul cammino della vita, Rizzoli, Milano 1993.

Lowrie, W., A short life of Kierkegaard, Princeton University Press, Princeton 1990.

Mc Kinnon, A., Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report, en "Kierkegaardiana" VII (1968).

Kierkegaard's interpretation of his "authorship": some statistical evidence, en "Inquiry", vol. 27 (1984), pp. 225-233.

Mathieu, V., Storia della Filosofia, La Scuola, Brescia 1982.

Paci, E., L’esistenzialismo, Cedam, Padova 1943.

Pareyson, L., Studi sull’esistenzialismo, Sansoni, Firenze 1971.

Esistenza e persona, Il Melangolo, Genova 1985.

Pizzuti, G. M., Tra Kierkegaard e Barth: L’ombra de Nietzsche, Osanna Venosa, Venosa 1986.

Invito al pensiero di Kierkegaard, Mursia, Milano 1995.

Genesi e fenomenologia dell’uomo-massa nell’opera di Soeren Kierkegaard, en “Nuovi Studi Kierkegaardiani”, 1 (1993), pp. 86-100.

Polo, L., Hegel y el post-hegelianismo, Universidad de Piura, Piura 1985.

Ricoeur, P., Kierkegaard. La filosofia e “l’eccezione”, Morcelliana, Brescia 1995.

Russo, F., Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1993.

Sciacca, M. F., L’estetismo. Kierkegaard. Pirandello, Epos, Palermo 1990.

Schoepflin, M., Dall’ammirazione all’imitazione di Cristo, en AA.VV., Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 203-211.

Sini, A. M., L’itinerario fondamentale della libertà in Soeren Kierkegaard, en “Nuovi Studi Kierkegaardiani”, 1 (Potenza, 1993), pp. 64-70.

Taylor, M.C., Kierkegaard’s pseudonymous authorship, Princeton University Press, Princeton 1975.

Journeys to Moriah. Hegel vs. Kierkegaard, en “The Harvard Theological Review”, 1977 (70), pp. 305-326.

Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard, University of California Press, Berkeley 1980.

Teresa de Ávila, Santa, Obras completas, Poesías, BAC, Madrid 1954.

Thulstrup, N., Kierkegaard Verhältnis zu Hegel, Stuttgart, 1972.

Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846, Gyldendale, Kjöbenhavn 1967.

Urdanoz, T., Historia de la filosofía, volumen V: Siglo xix: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche, B.A.C., Madrid 1975.

Velocci, G., Filosofia e Fede in Kierkegaard, Città Nuova, Roma 1976.

Wahl, J. Prefazione a Timore e tremore, Edizioni de Comunità, Milano 1952.

Zimmerman, R.L., Kierkegaard's immanent critique of Hegel, en "The Philosophical Forum", 1977 (9), pp. 459-474.

Notas

1.

Kierkegaard, S., O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, Trotta, Madrid 2006, p. 55.

2.

Citado por Carlisle, C., El filósofo del corazón. La inquieta vida de Søren Kierkegaard, Taurus, Madrid 2021, p. 277.

3.

Kierkegaard, S. Diario, Ultima malattia, Apéndice A, en Diario di Kierkegaard, edición de Cornelio FABRO, Morcelliana, Brescia 1980 (vol. 12, p. 96). La traducción es nuestra.

4.

IV A 85. Seguimos aquí el modo tradicional de citar el Diario. El número romano indica el volumen de la segunda edición integral danesa (Samlede Vaerker, Copenaghen 1909-1948) en la que se encuentra el texto; la letra indica el tipo de obra (para el Diario es siempre la A); el número arábigo indica la página.

5.

X A 374.

6.

V A 108.

7.

Hay muchos textos del Diario en los que Kierkegaard escribe acerca de su relación con el pietismo. En 1850 afirma: «Ciertamente el pietismo (no en el sentido de abstenerse del baile y de otras cosas exteriores, sino en el sentido de testimoniar y de sufrir por la verdad y también en el sentido de que el sufrimiento en este mundo pertenece al cristianismo y que el acomodarse de la prudencia mundana en este mundo es anticristiano), es indudablemente la única forma lógica del cristianismo» (X3 A 437). Cfr. también X3 A 556, X4 A 84.

8.

En la introducción a su obra incompleta Johannes Climacus o De omnibus est dubitandum, Kierkegaard cuenta cómo las reflexiones paternas influyeron en él desde la más tierna edad. Cfr. IV B 13, 18. Sobre el influjo paterno, cfr. también JOLIVET, R., Introduction à Kierkegaard, Fontenelle, Abbaye S. Wandille 1946, pp. 1-6; LOWRIE, W., A short life of Kierkegaard, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 50-51.

9.

XI A 44.

10.

En un texto del Diario de 1835, escribiendo sobre la teología, afirma: «Parece que es el campo que he preferido, pero también aquí encuentro grandes dificultades: es el cristianismo mismo que en ella me muestra tantos y tales contrastes que me impiden por lo menos la libertad de ver. Yo he crecido, lo puedo decir, en la ortodoxia; pero en el momento en que he empezado a reflexionar por mi cuenta, poco a poco el enorme coloso ha comenzado a tambalearse» (I A 72). En 1837 confiesa haber intentado todas las escapatorias para no ser cristiano en serio (II A 202). Cfr. JOLIVET, R., Introduction…, cit., pp. 12-15, donde pinta con vivos colores su alejamiento del cristianismo.

11.

I A 161.

12.

II A 228.

13.

Cfr. Haecker, T., La joroba de Kierkegaard, 2.ª edición, Rialp, Madrid 1956, pp. 67-68. Sciacca, en cambio, considera que estos sucesos no son comparables al de Pascal, para quien la experiencia del Mémorial marcó un cambio radical, mientras que en Kierkegaard solo una decisión a tomarse más en serio el cristianismo. (Cfr. SCIACCA, M. F., L'estetismo. Kierkegaard. Pirandello, Epos, Palermo 1990, p. 196). El mismo Kierkegaard, dos meses más tarde, escribirá: «Estoy tratando de abrazar más íntimamente mi relación con el cristianismo. Porque hasta ahora yo he luchado por su verdad quedándome en un cierto modo afuera: he llevado la cruz de Cristo en un modo puramente exterior, como Simón el Cireneo (Luc 23, 26)» (II A 232). Jolivet, por el contrario, acerca Kierkegaard a Pascal (cfr. JOLIVET, R., Introduction…, cit., p. X).

14.

VII A 5.

15.

Cfr. FABRO, C. Introduzione al Diario di Kierkegaard, 3.ª edición, Morcelliana, Brescia 1980, p. 32.

16.

II A 805.

17.

Comentando en su Diario el deseo de satisfacer los deseos paternos, escribe: «La obligación por mi parte de obedecerle sería en verdad poca cosa en comparación con lo que le debo. Porque es de él que he aprendido qué es el amor de un padre, de lo cual después me hice la idea del amor paterno de Dios, la única cosa permanente de la vida, el verdadero punto de Arquímedes» (III A 73).

18.

VIII A 117.

19.

X5 A 149.

20.

Ibidem.

21.

Haecker lo explica así: «Con todo, esperó todavía más de un año, profundamente apenado, antes de romper su compromiso de manera efectiva y públicamente. ¿Por qué lo rompió? He aquí la verdadera cuestión que preocupó a sus contemporáneos y no menos que a ellos al propio Kierkegaard, y que sigue interesando todavía a la posteridad por la gran repercusión que este suceso tuvo en sus escritos (…). Hubiera dado la vida por casarse, pero no podía. ¿Por qué? Con frecuencia resumió él los motivos en esta sola palabra: “melancolía”». (Haecker, T. La joroba de Kierkegaard, cit., p. 173).

22.

X5 A 149.

23.

Kierkegaard, S, Stadi sul cammino della vita, Rizzoli, Milano 1993, pp. 499-500.

24.

X5 A 149.

25.

X5 A 150.

26.

X5 A 21.

27.

V A 33.

28.

VIII A 185.

29.

X2 A 61.

30.

Ibidem.

31.

X5 A 89.

32.

Cfr. Haecker, T. La joroba de Kierkegaard, cit., pp. 180-183.

33.

IX A 488.

34.

VIII A 27.

35.

II A 806. Jolivet considera que la melancolía kierkegaardiana está compuesta por un conjunto de elementos: la herencia paterna, bajo la forma quizá de una psicosis maníaco-depresiva (como ha sostenido el Dr. Hidman Helweg), el fracaso de su actitud estética en su juventud, la tristeza romántica y el sentimiento de culpa (cfr. Jolivet, R., Introduction..., cit., p. 82). Cfr. también Guardini, R., Ritratto della malinconia, Morcelliana, Brescia 1990.

36.

X12 A 46.

37.

Cfr. III A 113.

38.

VIII A 126.

39.

Citado en Carlisle, C., El filósofo del corazón, cit., p. 250.

40.

VIII A 98.

41.

VIII A 99.

42.

XI A 98.

43.

El 27 de junio de 1846 se representó en el Teatro Real una comedia estudiantil. En ella aparecía como personaje ridículo un cierto “Søren Kirk”.

44.

VIII A 98.

45.

Cfr. VIII A 147.

46.

XI A 247.

47.

XI A 64.

48.

XI A 258.

49.

Cfr. Fabro, C., Kierkegaard e la Chiesa di Danimarca, en “Nuovi Studi Kierkegaardiani”, 1 (Potenza 1989), p. 122.

50.

VIII A 169.

51.

VIII A221.

52.

VIII A 390.

53.

VIII A 397.

54.

VIII A 414.

55.

VIII A 415.

56.

IX A 84.

57.

IX A 85.

58.

Cfr. IX A 206.

59.

X4 A 353.

60.

XI A 320.

61.

XI A 454.

62.

X3 A 215.

63.

X3 A 565.

64.

Kierkegaard, S., Was Bishop Mynster a “witness to the truth”, one of the genuine witnesses to the truth -is this the truth? en Kierkegaard’s Attack Upon “Christiandom”, Princeton University Press, Princeton 1943, pp. 5-8. (Traducción de Walter Lowrie).

65.

Paci, E., L’esistenzialismo, CEDAM, Padova 1943, pp. 1-17.

66.

Polo, L., Hegel y el post-hegelianismo, Universidad de Piura, Piura 1985, p. 174.

67.

Fabro, C., Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza, Logos, Roma 1978, passim.

68.

Capucci, F., C. Fabro, interprete di Kierkegaard, en "Studi Cattolici" (1982) n. 256, p. 367. También Jolivet afirma que Kierkegaard no cree en la filosofía y rechaza la posibilidad de una metafísica racional. Califica además la atmósfera del pensamiento kierkegaardiano, imbuido de luteranismo, como profundamente fideísta. Cfr. Jolivet, R., Introduction..., cit., p. 101.

69.

«La obra de Kierkegaard no tiene el aspecto de un río común, sino el de un río extraño, que desaparece bajo tierra» (Fabro, C., Introduzione al Diario di Kierkegaard, cit., p. 11).

70.

Cfr. IV A 85.

71.

Koch, L., Introduzione agli Stadi sul cammino della vita, Rizzoli, Milano 1993, p. 37.

72.

IX A 171.

73.

IX A 212.

74.

IX A 218.

75.

El texto definitivo que demuestra la esencial sinceridad y al mismo tiempo los límites de esta obra de Kierkegaard es el siguiente: «Mi punto de vista de mi actividad de escritor no se debe publicar: ¡no, no!

1) He aquí el punto decisivo (todo aquello que pienso sobre los peligros de mi situación económica no importa): yo no puedo explicarlo todo completamente. Ya en el texto primitivo (que yo mismo hice sin pensar en publicarlo) no he logrado exponer el punto que es esencial para mí: que yo soy un penitente y que esto es lo que explica mi naturaleza más profunda. Incluso cuando se retome el manuscrito con la intención de publicarlo, se deberá remarcar una vez más, porque me di cuenta que este aspecto estaba demasiado acentuado como para poder publicarlo. Solo se podría hablar e insinuar de manera fuerte (aquello que me viene siempre a mi conciencia, cuando reflexiono) la entidad de mi culpa y de mi pecado, solo entonces podré y querré hablar de la empresa extraordinaria que me ha sido confiada. De otra manera es como si se hiciera en vano.

2) Yo no puedo decir que mi actividad de escritor haya sido puro sacrificio. Es verdad que desde niño he sido increíblemente infeliz, pero reconozco que lo que ha hecho Dios conmigo para hacer de mí un escritor ha sido para mí una fuente de gozo inmenso. De manera que es cierto que yo he sido sacrificado, pero mi actividad de escritor no ha sido un sacrificio, porque era mi anhelo más ardiente.

Por eso ni siquiera aquí consigo mostrarme completamente sincero porque en un libro publicado no puedo hablar de mis penas y miserias, y por eso el gozo será en el fondo lo más relevante.

Un poco de exaltación ha habido incluso en mí; y por eso me podía engañar fácilmente sobre la consistencia de mi propósito de preferir, si fuera el caso, la muerte antes que buscarme una ocupación más tranquila.

3) Si después me ha sido atribuido alguna vez algo extraordinario, aunque se haya hecho con mucha reserva, esa situación será para mí inamovible. El vivir se convertirá en un tormento cada vez que patéticamente será considerado algo extraordinario: y tendré así una tremenda responsabilidad.

4) El hecho de que no consiga hacerme entender en este momento significa que soy esencialmente un poeta: y que ha llegado el momento de pararme (…). En sí mismo el libro muestra la verdad y a mi modo de ver de manera magistral. Pero

solo se podrá publicar después de mi muerte, cuando se acentúe aún más el hecho de que soy un penitente, resaltando mi pecado y mi culpa, y se añada una señal a mi íntima miseria. Pero con el pensamiento de la muerte es necesario cuidarse de no dar un paso en falso, pensando que me tocará morir dentro de meses…, ¡y después a lo mejor llegaré a la edad de ochenta y dos años! No, el libro está preparado y cerrado en un cofre, bien escondido, con esta inscripción: "Abrir después de mi muerte"» (X A 78).

76.

Kierkegaard, S., Mi punto de vista, Aguilar, Madrid 1988, p. 8. (Traducción de José Miguel Velloso).

77.

Ibid., pp. 8-9.

78.

Ibid., p. 26.

79.

Ibid., pp. 29-30.

80.

Ibid., pp. 34-35.

81.

Ibid., p. 51.

82.

Kierkegaard, S., Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia", II, c. 5, Appendice, en Kierkegaard. Opere, Sansoni, Firenze 1972, p. 609.

83.

Ibidem.

84.

Ibid. p. 611. Coincidimos con A. Mc Kinnon cuando escribe: «Las obras seudónimas difieren de las obras firmadas por él mismo y entre sí. La concepción de Kierkegaard de las relaciones entre las obras seudónimas y los seudónimos es sustancialmente correcta. Sus amonestaciones referentes a su producción literaria están totalmente justificadas y no hay motivo alguno para no tomárselas en serio» (Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report, en "Kierkegaardiana" VII (1968), p. 71). Palabras comentadas por Fabro del siguiente modo: «Es de aquí de donde debe partir cualquier hermenéutica para la interpretación de una obra tan ardua y compleja como es la de Kierkegaard, que puede constituir un oasis de salvación, o un escollo insalvable —nunca dejar indiferente» (Kierkegaard. Scritti sulla comunicazione, a cura di Cornelio Fabro, Logos, Roma 1979, I, p. 10). Cfr. Mc Kinnon, A, Kierkegaard's interpretation of his "authorship": some statistical evidence, en "Inquiry", vol, 27 (1984), pp. 225-233.

85.

Hemos seguido la descripción de la producción kierkegaardiana realizada por Fabro en su Introduzione al Diario.

86.

Polo, L., Hegel..., cit., p. 159.

87.

En un texto del Diario, Kierkegaard afirma: «El asunto del "Individuo" está tratado en cada uno de los "Escritos seudónimos". Sí, sin duda, y también en este modo: hacer dar vueltas a los seudónimos alrededor de estos temas define qué es lo general, el Individuo, el Individuo particular (la excepción), y designa al Individuo particular en su sufrimiento y en su extraordinariedad» (X1 A 139).

88.

Kierkegaard reconoce que en algunas obras de juventud se manifiesta un cierto hegelianismo. Refiriéndose a un punto concreto de su tesis doctoral, escribe: «¡Oh, fui un estúpido hegeliano!» (X3 A 477). Cfr. también XI2 A 108.

89.

La relación entre Hegel y Kierkegaard está ampliamente estudiada. Se pueden consultar los siguientes libros y artículos: Crite, S., In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on faith and history, American Academy of Religion, Chambersburg 1967; Taylor, M.C., Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard, University of California Press, Berkeley 1980, y Journeys to Moriah. Hegel vs. Kierkegaard, en "The Harvard Theological Review", 1977 (70), pp. 305-326; Thulstrup, N., Kierkegaard Verhältnis zu Hegel, Stuttgart, 1972, y Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846, Gyldendale, Kjöbenhavn 1967; Zimmerman, R.L., Kierkegaard's immanent critique of Hegel, en "The Philosophical Forum", 1977 (9), pp. 459-474.

90.

Cfr. Urdanoz, T., Historia de la filosofía, volumen V: Siglo xix: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche, B.A.C., Madrid 1975, p. 473.

91.

Kierkegaard, S., O lo uno o lo otro…, I, p. 161.

92.

Ibid., p. 162.

93.

Una de las críticas que L. Pareyson dirige contra Kierkegaard es la de la identificación tout court entre el sistema hegeliano y la filosofía, que hace que se presente al hegelianismo como el único punto de referencia en el ámbito filosófico. Identificación que da fuerza a la crítica del sistema, pero que impide echar nuevas bases a la filosofía misma. Cfr. Pareyson, L., Esistenza e persona, Il Melangolo, Genova 1985, pp. 80-113; Russo, F., Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1993, pp. 59-60.

94.

Ibid., p. 163.

95.

Ibid., p. 164.

96.

Kierkegaard, S., Postilla conclusiva…, cit., p. 433.

97.

Ibid., p. 440.

98.

Ibidem.

99.

Ibid., p. 339.

100.

Ibid., p. 442.

101.

Colomer, E., El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Herder, Barcelona 1990, III, p. 43.

102.

VII1 A 82.

103.

Kierkegaard, S., Postilla conclusiva…, cit., p. 447.

104.

Kierkegaard, S., La enfermedad mortal, Trotta, Madrid 2008, p. 34.

105.

Cfr. García Amilburu, M., La existencia en Kierkegaard, EUNSA, Pamplona 1992, p. 167.

106.

Una descripción interesante de los distintos niveles de composición antropológica, que en parte hemos seguido, es la de GUERRERO, L., Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana, Publicaciones O. Cruz, México 1993, p. 71 y ss.

107.

Pareyson afirma que la consideración de la existencia como coincidencia de la relación consigo mismo y con otro constituye el esquema fundamental del existencialismo (PAREYSON, L., Studi sull'esistenzialismo, Sansoni, Firenze 1971, p. 100, nota 2).

108.

Fabro, C., La fondazione metafisica della libertà di scelta in Søren Kierkegaard, en Riflessioni sulla Libertà, Maggioli, Perugia 1983, p. 206.

109.

VII1 A 81.

110.

Ibidem.

111.

Ibidem.

112.

Para una interpretación de este admirable texto del Diario, cfr. Fabro, C., L'uomo

di fronte a Dio in Søren Kierkegaard, en Idem, Tra Kierkegaard e Marx, Logos, Roma 1978, pp. 107-135. L. Chéstov se ocupa del argumento de Dios y de la causalidad del mal en Kierkegaard, sin citar explícitamente este pasaje del Diario. Sus análisis están muy bien contextualizados históricamente. Cfr. Chestov, L., Kierkegaard et la philosophie existentielle, Vrin, París 1948, pp. 319-333. Cfr. también Sini, A. M., L'itinerario fondamentale della libertà in Soeren Kierkegaard, en "Nuovi Studi Kierkegaardiani", 1 (Potenza, 1993), pp. 64-70.

113.

Kierkegaard, S., La enfermedad mortal, op. cit., p. 51.

114.

Ibid., p. 57.

115.

Ibid., p. 62.

116.

Ibid., p. 61.

117.

Cfr. Goñi Zubieta, C., El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard, PPU, Barcelona 1996.

118.

Kierkegaard, S., Il concetto dell'angoscia, en Kierkegaard. Opere, cit., p. 156.

119.

VIII1 A 482.

120.

Ibidem.

121.

X2 A 328.

122.

X2 A 426.

123.

Para un interesante análisis histórico del origen de la noción de hombre-masa kierkegaardiano, cfr. PIZZUTI, G. M., Genesi e fenomenologia dell'uomo-massa nell'opera di Soeren Kierkegaard, en "Nuovi Studi Kierkegaardiani", 1 (1993), pp. 86-100.

124.

XI1 A 227.

125.

Ibidem.

126.

Cfr. Copleston, F., Historia de la Filosofía, VII, De Fichte a Nietzsche, Ariel, Barcelona 1980, pp. 266-274; Cruz Prados, A., Historia de la Filosofía Contemporánea, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 82-88; Mathieu, V., Storia della Filosofia, La Scuola, Brescia 1982, vol. III, pp. 155-157. La posición de la teoría de los estadios existenciales en el pensamiento kierkegaardiano está tratada con especial claridad y brevedad en Velocci, G., Filosofia e Fede in Kierkegaard, Città Nuova, Roma 1976, pp. 14-22.

127.

En O lo uno o lo otro Kierkegaard presenta una división en dos partes de los estadios existenciales: la vida estética y la vida ética. Pero esta segunda se presenta como un paso previo a una vida aún superior, la vida religiosa. En Temor y temblor, el seudónimo Johannes de Silentio presenta una dialéctica entre el estadio ético y el estadio religioso. Es necesario prestar atención al

cambio de perspectiva que hace del estadio ético de O lo uno o lo otro: la ética de Temor y temblor es una ética kantiano-hegeliana que pretende ser autónoma y llegar más allá de la fe. Johannes de Silentio hablará de una suspensión teleológica de la ética, que no significa suspenderla totalmente, sino que es necesario relativizar la ética cuando se enfrenta con las exigencias absolutas del Absoluto. En los Estadios sobre el camino de la vida, aunque parezca que Kierkegaard presenta una división tripartita de la vida, en realidad propone la alternativa entre la vida estética y la vida ético-religiosa. El estadio religioso presupone los elementos de la vida ética, fundamentados en el Absoluto. Cfr. Fabro, C., La dialettica della situazione nell'etica di Søren Kierkegaard, en Riflessioni sulla libertà, cit., pp. 161-180.

128.

Por lo que respecta al estadio ético hemos decidido presentar la segunda parte de O lo uno o lo otro, porque la consideramos como la doctrina más acorde con la antropología kierkegaardiana. Una elección no arbitraria, ya que en un apéndice de la Apostilla conclusiva no científica a las "Migajas filosóficas" —obra que lleva el nombre de Kierkegaard como editor, y que por tanto nos permite atribuirle a sus páginas más autoridad que a otras obras seudónimas— Johannes Climacus expone lo que pretende Kierkegaard al editar O lo uno o lo otro: «la relación entre el momento estético y el ético se encuentra en este punto: esto es, una vez que la pasión y la interioridad se alcanzan mutuamente aparece el momento religioso —y después se da el salto» (Kierkegaard, S., Postilla conclusiva..., cit., p. 399).

129.

Cfr. Polo, L., Hegel..., cit., pp. 99-175. Nos hemos inspirado en esta obra para presentar de forma resumida y clara el estadio estético kierkegaardiano. Hacer una presentación breve de este tema no es tarea fácil, ya que los elementos que configuran el estadio estético se encuentran en casi todas las obras del danés. Los estetas kierkegaardianos forman una galería tal de personajes, que no tiene precedentes en la entera literatura filosófica occidental.

130.

Puente levadizo en la ciudad de Copenhague.

131.

O lo uno o lo otro, I, p. 50.

132.

En diciembre de 1846, Kierkegaard escribía en su Diario: «Es increíble en general la confusión producida por la filosofía hegeliana en la vida privada: triste consecuencia del hecho de que un filósofo se las da de héroe, mientras que en la vida privada no es más que un filisteo y un pedante. Hay una cosa que siempre se le ha escapado a Hegel: qué es el vivir» (VII1 A 53).

133.

La alienación, el vivir fuera de sí, es una enfermedad psicológica y moral. Kierkegaard recuerda frecuentemente en sus escritos uno de sus personajes, Soldin, que se había vuelto loco, y cada vez que hablaba con su mujer, le preguntaba: «Rebeca, ¿soy yo el que está hablando?» (I A 340).

134.

O lo uno o lo otro, I, p. 46.

135.

Ibid., I, pp. 305-306.

136.

O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida, Trotta, Madrid 2007, II, pp. 176-177. El esteticismo como modo existencial se relaciona con el divertissement de Pascal (cfr. PASCAL, B., Pensées, nn. 139-151, ed. Brunschvig) y sobre todo preanuncia las reflexiones de Blondel cuando presenta las actitudes existenciales que niegan el carácter ético de la acción: el diletantismo, el pesimismo y el cientismo (cfr. BLONDEL, M., L'Action (1893), PUF, París 1973, pp. 10-40).

137.

Ibid., II, p. 199.

138.

Ibid., II, p. 198.

139.

Ibid., II, p. 196.

140.

Ibid., II, p. 164.

141.

Cfr. Fabro, C., La fondazione…, en Riflessioni sulla libertà, cit., p. 223.

142.

O lo uno o lo otro, II, p. 199.

143.

Ibid., II, pp. 241-242.

144.

X2 A 396.

145.

O lo uno o lo otro, II, p. 166.

146.

Ibid., II, p. 232. Hay un texto importante de Kierkegaard, donde critica el intelectualismo griego: «En el fondo, toda la doctrina pagana concluye (en contraste con la que astutamente se confunde con el cristianismo) que el saber (el conocimiento) es virtud. Esta proposición ya la presentó Sócrates, y después todos los socráticos. La doctrina cristiana es lo contrario: es la virtud el saber. De aquí la expresión “hacer la verdad”. Por lo tanto, permanece siempre una dificultad con el cristianismo, la de establecer una fuerza en virtud del espíritu que es indiferente respecto al saber, de tal manera que alguien podría ser perfecto. aunque fuera completamente ignorante» (IV C 86).

147.

Ibidem.

148.

Ibidem.

149.

Ibid., II. p. 232.

150.

Cfr. VII1 A 126.

151.

O lo uno o lo otro, II, p. 234.

152.

Ibid., II, p. 235.

153.

Ibid., II, p. 222.

154.

Ibid., II. 236.

155.

Ibidem.

156.

Ibid., II, p. 241.

157.

Ibid., II, p. 238.

158.

Ibid., II, p. 255.

159.

Ibid., II, p. 251.

160.

Ibid., II, p. 259.

161.

Ibid., II, p. 260.

162.

Ibid., II, pp. 263-264. Tanto la doctrina kierkegaardiana sobre el trabajo como la valoración de la heroicidad de la vida ordinaria recuerdan la doctrina, enseñada un siglo después, por san Josemaría Escrivá. Evidentemente el contexto es distinto, pero no faltan los puntos de contacto. Pienso, por ejemplo, en el constante recordar la necesidad de evitar la tentación de huir de la vida ordinaria buscando aventuras extraordinarias, con el riesgo de transformarnos en almas tartarinescas (Kierkegaard habría dicho fantásticas), es decir con la actitud propia de Tartarín de Tarascón, personaje de una novela de Alphonse Daudet, que pretendía cazar leones en el pasillo de su casa. Cfr. Escrivá de Balaguer, J., Amigos de Dios, Rialp, Madrid 1980, n. 8. Contexto distinto, inspiración diferente dentro de la común tradición cristiana, pero no una completa separación. Cornelio Fabro ha señalado algunas semejanzas entre estos dos autores. Refiriéndose al libro Camino, de san Josemaría, escribía: «Se podría decir —y no creo que la comparación carezca de fundamento— que la obra por genialidad espiritual —si no por volumen, obviamente— puede ponerse junto a los Pensées de Pascal y al gran Diario del máximo escritor edificante del ochocientos, Søren Kierkegaard» (Fabro, C., Con la tempra di un Padre della Chiesa, en AA.VV., Santi nel mondo, Ares, Milano 1992, p. 25). Hay algunos textos del Diario en el que Kierkegaard, hablando de la vida ordinaria, se refiere a algunos clásicos de la espiritualidad católica: san Bernardo (X3 A 589) y san

Francisco de Sales (X3 A 621).

163.

A pesar de la incapacidad existencial de Kierkegaard de llevar adelante una vida ordinaria, se encuentran en sus obras numerosos textos donde elogia la vida corriente como lugar de encuentro con Dios. En el Diario de 1849 escribía: «La íntima convicción del hombre ha de ser que se debe acordar de Dios porque tiene necesidad de Él, porque de otra manera todo se vendría abajo. Por eso el hombre debe con íntimo ardor rezar a Dios para que le ayude a tener siempre algún trabajo entre manos; y, en cuanto a lo demás, tomar de su mano también el descanso necesario. Y debe siempre recordar, o pedir a Dios que se lo recuerde, que la tarea consiste en mantener siempre firmemente, siempre más y durante más tiempo, el pensamiento de Dios, no como el de un soñador que se pone a coquetear, sino llevando este pensamiento a la realidad del trabajo cotidiano. Ponerse a fantasear sobre Dios, que es pura actividad, no significa adorarlo» (IX A 316).

164.

En La validez estética del matrimonio, el seudónimo B desarrolla esta idea.

165.

O lo uno o lo otro, II, p. 284.

166.

Kierkegaard, S., Postilla conclusiva…, cit., p. 398.

167.

Coincidimos con Jean Wahl cuando afirma que «según algunos comentaristas esta identificación (ética=generalidad entendida en sentido hegeliano) no expresaría el pensamiento profundo de Kierkegaard» (WAHL, J. Prefazione a Timore e tremore, Edizioni de Comunità, Milano 1952, p. XI).

168.

Kierkegaard, S., Temor y temblor, Trotta, Madrid 2019, pp. 143-144.

169.

Ibid., p. 116.

170.

Ibidem.

171.

Ibid., p. 124-125.

172.

Ibid., p. 144.

173.

Ibid., p. 145.

174.

Ibid., p. 156.

175.

Ibid., p. 137.

176.

Ibid., pp. 137-138.

177.

Ibid., p. 139.

178.

Ibid., p. 134, nota.

179.

Wahl, J., Prefazione…, cit., p. X. (La cita la atribuye Whal a Hirsch).

180.

Cfr. Pizzuti, G. M., Metafisica della crisi e dialettica dell'eccezione: Kierkegaard e Regina, en Pizzuti, G. M., Tra Kierkegaard e Barth: L'ombra de Nietzsche, Osanna Venosa, Venosa 1986, pp. 138-145.

181.

En muchos textos del Diario Kierkegaard afirma que la esperanza terrestre es la propia del judaísmo, ámbito de religiosidad en el que se mueve Abraham (cfr. X3 A 138; X3 A 139; X1 A 426). Pero también hay textos en los que Kierkegaard reconoce que en un cierto modo también él compartía esta actitud: «La Fe espera también para esta vida, pero —nótese bien— a través del absurdo y no de la razón humana, de otra forma sería simple prudencia de vivir, no Fe» (IV A 108). En un texto del Diario de 1853, es decir diez años después de la publicación de Temor y temblor, escribía: «Hubo un tiempo en el que para mí era muy natural (¡era la actitud infantil!) creer que el amor de Dios se manifiesta con el envío de buenos dones terrestres, fortuna, éxito. ¡Qué audaz era mi alma entonces en el desear, en el osar! Sí, porque pensaba, ¡no debemos ser nosotros mismos los que empequeñezcamos al Omnipotente! Por todo habría osado pedir, también por la cosa más temeraria, con la excepción, sin embargo, de una, de la liberación de un profundo sufrimiento del cual padezco desde mi primera edad, pero que, así lo entendí, pertenecía a mi relación con Dios. Pero, en cuanto a lo demás, podría haber osado incluso el gesto más temerario (…). Ahora pienso diversamente (…). Además, he comprendido que la doctrina del cristianismo es que el ser amados de Dios y el amar a Dios es sufrir» (X5 A 72).

182.

Kierkegaard, S., Postilla conclusiva…, cit., p. 402.

183.

Ibid., p. 261.

184.

Ibid., p. 296.

185.

Ibidem.

186.

Ibidem.

187.

Ibid., p. 213.

188.

Ibidem.

189.

«Lejos de mi pretender ser un cristiano eminente, entre los cristianos auténticos; pero, sin embargo, respecto a la cristiandad, tengo la ventaja de saber de qué se habla. Hay que suponer que la mayor parte de los hombres no ha tenido ninguna impresión de lo que es el cristianismo, y por lo tanto tampoco se han dado cuenta de la posibilidad del escándalo. Confieso sinceramente que no tengo ningún mérito en esto porque lo debo en el fondo a la educación que me dio mi padre» (IX A 243).

190.

Kierkegaard reconoce que no tiene la capacidad de encarnar existencialmente en modo perfecto el cristianismo. Nuestro autor tendrá una actitud "poética", es decir, presentar el ideal de la fe, pero haciendo hablar no a él mismo sino a su seudónimo Anticlimacus. Kierkegaard se da cuenta de que esto es rebajar el precio existencial de la fe, que siempre se debe encarnar —"reduplicar", con terminología kierkegaardiana—, pero al mismo tiempo es consciente de su debilidad. En 1850 escribía: «El significado más profundo del nuevo seudónimo es que es más alto que yo (…). Así la Providencia apoya siempre su mano sobre mí — y me guía. No había pensado nunca que encontraría un nuevo seudónimo. Y sin embargo este es el nuevo seudónimo, pero —¡préstese atención!— es un seudónimo más alto que mi existir personal: precisamente esta es la verdad de mi esencia, es la expresión de los límites de mi esencia» (X2 A 66). Algunos

meses antes había escrito: «Yo me coloco un poco más alto que Johannes Climacus, un poco más abajo que Anticlimacus» (X1 A 517). Cfr. también Dalledonne, A., L'Esercizio del Cristianesimo nel Diario di Søren Kierkegaard, en "Renovatio", 1 (1985), p. 407.

191.

X4 A 545. Sobre la fe cristiana de Kierkegaard en este momento de su vida, cfr. Jolivet, R, Introduction..., op. cit., p. 90.

192.

«Desesperar uno de sí mismo, querer uno desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación, de suerte que también la otra forma de desesperación: "que uno desesperadamente quiera ser sí mismo", puede resolverse en la primera: "que uno desesperadamente no quiera ser sí mismo" (…) Porque un desesperado quiere desesperadamente ser sí mismo. Pero al mismo tiempo de querer esto, ¿acaso no quiere también desembarazarse de sí mismo? Desde luego, así parece al menos a primera vista; mas cuando se considera el caso más de cerca, entonces se ve que la contradicción es la misma. El yo que aquel desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es —ya que querer ser el yo que uno es en verdad representa cabalmente todo lo contario de la desesperación-. En una palabra, que lo que aquel quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa inevitablemente, a pesar de toda su desesperación; porque a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación aquel Poder es el más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser. Y de este modo siempre pretende el hombre deshacerse de sí mismo, del yo que realmente es, para llegar a ser un yo de su propia invención. Ser ese yo que él quiere —aunque en otro sentido no iba a ser menos desesperado— habría constituido para él las delicias de su vida, pero estar constreñido a ser un yo que él no quiere ser, constituye su verdadero suplicio, el cual consiste en no poder desembarazarse de sí mismo» (KIERKEGAARD, S., La enfermedad mortal, cit., p. 41).

193.

Cfr. Colomer, E, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, cit., III, p. 73. Cfr. también Santa Teresa de Ávila, Obras completas, Poesías, BAC, Madrid 1954, II, p. 955.

194.

Kierkegaard, S., La enfermedad mortal, op. cit., p. 38.

195.

Ibid., p. 46.

196.

Ibid., p. 54.

197.

Ibid., p. 66.

198.

Ibid., p. 56.

199.

Ibid, p. 89.

200.

Ibid., pp. 92-93.

201.

Ibid., pp. 95-95.

202.

Ibid., p. 96.

203.

Ibid., p. 97.

204.

Ibid., p. 103.

205.

Ibid., p. 125.

206.

Ibid., p. 157.

207.

Ibid., p. 161.

208.

Ibid., pp. 166-167.

209.

Ibid., p. 43.

210.

Ibid., p. 168.

211.

Cfr. Fabro, C., Introduzione all'Esercizio del Cristianesimo, Studium, Roma 1971, p. 33.

212.

Kierkegaard, S., Ejercitación del cristianismo, Trotta, Madrid 2009, p. 164.

213.

Cfr. ibid., p. 100.

214.

Ibid., p. 120.

215.

Ibid., p. 111. En 1852 escribía en su Diario: «Como principio hay que decir: la Fe no se puede comprender; como máximo se llega a comprender que no se puede comprender. Así, tampoco para un Absoluto se pueden dar razones, lo máximo que podemos es dar razones de por qué no hay razones» (X4 A 356).

216.

Ibid., p. 167.

217.

Ibid., p. 119. Cfr. Fabro, C., Il Cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale, en Il Cristianesimo nella Società di Domani, Abete, Roma 1968, p. 53; GAETA, G., Kierkegaard: cristianità come «ordine stabilito» e la contemporaneità con Cristo, en "Il Cristianesimo nella Storia", 3 (Bologna, 1984), pp. 563-576.

218.

En un texto de 1848 Kierkegaard atribuye esta categoría a Lutero: «¡Extraño! La categoría "por ti" (la subjetividad, la interioridad) con la que concluí Aut-Aut ("solo la verdad que edifica es verdad para ti"), es propia de Lutero. Verdaderamente no había nunca leído nada de Lutero. Pero ahora abro su Apostilla —enseguida, en el Evangelio del primer Domingo de Adviento, él dice: "Por ti: es esto lo que importa"» (VIII1 A 465).

219.

Kierkegaard, S, Ejercitación del cristianismo, p. 220.

220.

En 1854 escribía: «La máxima cristiana no suena: intellegere ut credam; ni siquiera: credere ut intellegam. No, sino que suena: actúa según los preceptos y las órdenes de Cristo, haz la voluntad del Padre y te harás creyente. El cristianismo no está en absoluto en la esfera de la intelectualidad» (XI1 A 339).

221.

Kierkegaard, S., Ejercitación del cristianismo, p. 237. Kierkegaard subraya que no se debe exagerar la figura de Cristo como Modelo, en el sentido de que en cuanto Redentor y Salvador no podríamos nunca imitarlo: «Si se quiere tomar la contemporaneidad con Cristo como criterio del ser cristianos, hay que hacer una observación. Lo que en distintos escritos he desarrollado sobre la "contemporaneidad", es decir que ella constituye el criterio de medida, es absolutamente verdadero desde el punto de vista poético, histórico y ético, y conserva por lo tanto su valor; en un cierto sentido es válido también respecto a Cristo como persona histórica. Pero Cristo es al mismo tiempo una realidad dogmática. Aquí está la diferencia. Su muerte es la Redención (…). Por lo tanto, no se puede entender literalmente que Cristo es el Modelo, y que no debo hacer otra cosa sino quererle imitar. En primer lugar, necesito de su ayuda para poder asemejarme a Él. En segundo lugar, en cuanto Él es el Salvador y el Redentor de los hombres, yo no puedo parecerme a Él» (X1 A 132). Cfr. Schoepflin, M., Dall'ammirazione all'imitazione di Cristo, en AA.VV., Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 203-211.

222.

Ibid., p. 237 (Trotta).

223.

En un texto del Diario de 1849, Kierkegaard escribía: «En general las desviaciones fundamentales respecto al cristianismo son dos:

1) El cristianismo no es una doctrina sino una comunicación de existencia. (Después vinieron todas las exageraciones de la ortodoxia con discusiones sobre esta o aquella cosa, mientras la existencia queda completamente intacta, así se discuta del cristianismo como de la esencia filosofía platónica). Por esto cada generación debe empezar de nuevo; toda esta erudición sobre las generaciones pasadas es esencialmente superflua, pero no hay que despreciarla si se comprende a sí misma y a sus propios límites, y es muy peligrosa si no lo hace.

2) En consecuencia (porque el cristianismo no es una doctrina), respecto al cristianismo no es indiferente la persona que lo expone (como sí lo es para una doctrina), como si bastase exponerlo con exactitud objetiva. No. Cristo no ha

instituido docentes sino imitadores. Si el cristianismo (precisamente porque no es una doctrina) no se reduplica en quien lo expone, este no expone el cristianismo; porque el cristianismo es una comunicación de existencia y puede ser expuesto solo con el existir. Existir en él es expresarlo existiendo: esto es reduplicar» (IX A 207).

224.

Cfr. Fabro, C., Introduzione all'Esercizio del Cristianesimo, op. cit., pp. 36-37.

225.

En un texto de 1850 Kierkegaard afirma que Anticlimacus no ataca el orden establecido, sino que propone un ideal superior, sin proyectos que se refieran a la organización exterior de la Iglesia. Cfr. X3 A 415.

226.

Kierkegaard, S., El Instante, Trotta, Madrid 2012, 1, p. 20.

227.

Ibid., 1, p. 24.

228.

Ibid., 1, p. 36.

229.

En un texto del Diario de 1855 se encuentra esta plegaria: «Haz, Señor, que no haya ni un solo interesado pecuniariamente a que seamos, es decir a que nos llamemos, cristianos: en aquel día el cristianismo puede volver a convertirse en posible» (XI2 A 363).

230.

El Instante, 2, p. 32.

231.

Ibid., 2, p. 35.

232.

Ibid., 4, p. 62.

233.

Ibid., 2, p. 31. La crítica kierkegaardiana hacia la Iglesia y el Estado no le impidió mantener buenas relaciones con el rey danés, Cristián VIII. En el Diario de 1849 hay largas narraciones sobre las visitas al rey: cfr. X1 A 41; 42; 43.

234.

Ibid., 3, p. 56.

235.

Ibid., 2, p. 36.

236.

Ibid, 7, p. 136.

237.

Ibid., 8, p. 159.

238.

En el Diario escribe: «Comunicar la verdad es sufrir —si no sufres, no comunicas la verdad» (X1 A 345).

239.

Kierkegaard, S., El Instante, 8, p. 162.

240.

Ricoeur, P., Kierkegaard. La filosofia e “l’eccezione”, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 44-45.

241.

En la encíclica Fides et ratio, san Juan Pablo II analiza las relaciones entre fe y razón, y vuelve a proponer en sus líneas más características las soluciones adoptadas por la tradición católica. En el n. 76 de la citada encíclica, Juan Pablo II cita a Kierkegaard entre los filósofos que se opusieron a la presunción de la razón. Este hecho no implica, obviamente, una aprobación total del planteamiento kierkegaardiano de las relaciones entre razón y fe, sino más bien un reconocimiento al mérito del danés de volver a otorgar a la fe la supremacía sobre la razón, después del intento de Hegel de racionalizar los dogmas. Hace algunos años han sido puestos de relieve tanto los puntos de contacto como las diferencias en la consideración de la relación fe-razón entre el pensamiento kierkegaardiano y la tradición católica. Los dos coinciden en afirmar que la verdad fundamental para el hombre es la que es capaz de ofrecer una salvación eterna. Esta verdad, tanto para Kierkegaard como para la tradición católica, implica la fe en los misterios divinos. Dicha fe trae consigo una superación de los límites de la razón. Por lo tanto, Kierkegaard y la tradición católica concuerdan sustancialmente cuando afirman que la verdad fundamental —es decir, la que contiene en sí un valor salvífico— supera la capacidad de la razón. Pero la tradición católica, tal y como aparece en una línea doctrinal continua, que parte de la patrística y que está presente en los documentos magisteriales antiguos y recientes, no es idéntica a la posición kierkegaardiana en lo que se refiere a la conclusión: el superar a la razón no termina en la paradoja o en el absurdo. La fe no contradice a la razón; la razón puede preparar a la fe; algunas verdades de fe van más allá de la capacidad de la razón, y algunas de ellas "parecen" que van contra la razón, aunque en realidad no sea así. Según Kierkegaard, en cambio, la fe supone un escándalo para la razón; los intentos de la razón para acercarse al contenido de la fe son ordinariamente dañinos para la fe; la tarea de la razón es encontrar sus propios límites. Cfr. Guerrero Martínez, L., Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard, en "Scripta Theologica" (Pamplona) 3 (1991), pp. 990-992.

242.

Ejercitación del cristianismo, pp. 252-254.